

TOME XXI

me Trimestre. 1948

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Etranger : 170 frs. belges ; £ 1 ; $ 4 ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 675 frs. français ; le numéro : 175 frs.

Correspondant particulier :

DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37.

Dépositaire :

OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande Bretagne : £ 1.

DUCKETT, 140 Strand, London W. C. 2.

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (*Syrie, Liban, Palestine, Égypte*) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

IRÉNIKON

Tome XXI. 3me trimestre 1948.

Saint Augustin et la pensée orientale.

« La tradition orientale, écrivait naguère V. Losskij, n'a jamais distingué nettement entre mystique et théologie, entre l'expérience personnelle des mystères divins et les dogmes affirmés par l'Église. Le dogme, exprimant une vérité révélée qui nous apparaît comme un mystère insondable, doit être vécu par nous dans un processus au cours duquel, au lieu d'assimiler le mystère à notre mode d'entendement, il faudra au contraire que nous veillions à un changement profond, à une transformation intérieure de notre esprit, pour nous rendre aptes à l'expérience mystique. Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. L'une est impossible sans l'autre : si l'expérience mystique est une mise en valeur personnelle du contenu de la foi, la théologie est une expression, pour l'utilité de tous, de ce qui peut être expérimenté par chacun » (1).

En Occident, la distinction entre la théologie et la mystique est beaucoup plus marquée. Elle l'est même à ce point que les théoriciens de la mystique sont très souvent des hommes qui n'ont aucune expérience personnelle des phénomènes qu'ils décrivent ; mais qui, en s'appuyant sur les

(1) V. Losskij, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944, p. 6-7.

récits des mystiques authentiques, se sentent capables de parler avec beaucoup de pertinence de l'union à Dieu jusque dans ses manifestations les plus extraordinaires. Il ne faudrait pas croire cependant que tous les théologiens latins sont ainsi des faiseurs de systèmes et qu'ils n'ont jamais aperçu les rapports étroits qui unissent, en droit aussi bien qu'en fait, la doctrine et la vie, la théorie et la pratique, la théologie et la mystique. Les plus grands d'entre eux ont été de profonds mystiques, qui ont su tirer de leurs expériences personnelles des conclusions importantes pour leur enseignement, et qui, à l'inverse, se sont appuyés sur les traditions authentiques de l'Église pour y trouver l'élément de leur vie mystique.

Saint Augustin en particulier a merveilleusement uni dans sa personne le théologien et le mystique : il est d'autant plus important de le rappeler que, s'il jouit dans le catholicisme romain d'un crédit incomparable, il est souvent, en Orient, l'objet de critiques ou du moins de défiances injustifiées. En montrant que, par sa tournure d'esprit, par sa mentalité, encore plus que par sa formation, il se rapproche des Grecs, on rendra service, semble-t-il, à la cause de l'unité, et l'on écartera un malentendu fondamental entre Grecs et Latins.

* * *

Nous ne voulons pas, faut-il le dire, jouer au paradoxe. Nous reconnaîtrons donc volontiers que la formation première d'Augustin a été celle des jeunes Africains de son temps, beaucoup plus latine que grecque. Évidemment l'écolier de Thagaste, de Madaure et de Carthage a appris chez les grammairiens les rudiments du grec ; comme tout le monde il a expliqué les poèmes d'Homère et peut-être les comédies de Ménandre. Mais cela ne l'a pas mené bien loin. Il rappelle lui-même dans les *Confessions* l'aversion pro-

fonde que lui a inspirée l'étude du grec ; devenu grand, il n'a jamais cherché à approfondir sa connaissance de cette langue ; c'est tout au plus si, vers la fin de sa vie, les exigences de la controverse avec Julien d'Éclane l'ont obligé à consulter le texte original de quelques théologiens orientaux et si ses travaux d'exégèse l'ont amené à étudier d'assez près la version des Septante ainsi que le texte du Nouveau Testament. On n'a pas encore fini de discuter sur les limites exactes de ses connaissances linguistiques ; alors même qu'on convenait à penser qu'il a su plus de grec que l'on ne dit parfois, on n'en fera jamais un helléniste consommé. De par sa formation scolaire, saint Augustin est essentiellement un Latin.

Si l'on met à part les écrivains classiques, ceux qu'on étudiait obligatoirement dans les écoles, le meilleur de ce qu'il a jamais lu en fait d'auteurs grecs, il l'a lu dans des traductions ou dans des adaptations. A Carthage, il a eu entre les mains les *Catégories* d'Aristote qu'il se vante d'avoir comprises sans le secours d'aucun maître. Plus tard, un de ses amis de Milan lui a fait connaître certains livres des platoniciens, peut-être le *de Regressu animae,* la Philosophie des oracles, le *De imaginibus* de Porphyre ; plusieurs traités des Ennéades de Plotin, quelques passages tout au moins du Timée et du Phèdre de Platon. Ce n'est évidemment pas beaucoup. A-t-il éprouvé plus tard le désir d'accroître ses connaissances philosophiques, de lire dans le texte original l'ensemble des Ennéades ? La chose est possible, bien qu'on n'ait pas réussi à le prouver d'une manière incontestable.

En fait d'auteurs chrétiens, son information n'est pas plus étendue. Il n'éprouve pas la curiosité de saint Ambroise qui est au courant des derniers ouvrages parus en Orient, et qui tout de suite les adapte à l'usage de ses auditeurs ou de ses lecteurs occidentaux. A plus forte raison ne se propose-t-il pas, comme saint Jérôme et Rufin, de répandre parmi les

Latins la connaissance des anciens docteurs eux-mêmes. Il n'ignore pas que les Grecs ont beaucoup écrit sur la Trinité, et lorsqu'il se décide à commencer son grand ouvrage sur ce mystère, c'est en partie pour donner à ses compatriotes l'équivalent de ce que possèdent déjà les fidèles orientaux, mais il ne traduit pas les livres des autres, et ne cherche même pas à les lire : son traité sera essentiellement le résultat de ses méditations. Son exégèse est aussi personnelle que sa théologie. Évidemment il a entendu souvent Ambroise expliquer les livres saints dans la chaire de Milan, et tout de suite il a été conquis par la méthode allégorique ; plus tard, il a relu les commentaires du grand évêque ; peut-être même, grâce aux traductions de saint Jérôme et de Rufin, a-t-il pris directement contact avec Origène. Dans l'ensemble, il doit assez peu à ses devanciers grecs.

Si son information livresque est ainsi beaucoup plus latine que grecque, comment peut-on soutenir que saint Augustin reste susceptible d'être adopté par l'Orient ? Il faut ici faire appel aux tendances les plus profondes de son esprit et souligner la parenté de son âme avec celle de Platon, le plus parfait des philosophes grecs. Cette parenté se découvre dès le premier contact du rhéteur milanais avec les livres des platoniciens. Au moment où saint Augustin rencontre ces livres, il est pleinement détaché du manichéisme, mais il reste hésitant sur la voie à suivre ; il multiplie les questions sur l'origine et sur la nature du mal ; il voit dans la matière l'unique réalité subsistante, et se perd dans les contradictions que présente le matérialisme. La doctrine de Platon et de ses disciples lui apporte la délivrance. Il lui apparaît clairement, après l'erreur commune, que sont bonnes les choses qui se corrompent. Si elles étaient souverainement bonnes, elles ne pourraient se corrompre ; et si elles n'étaient bonnes à aucun degré, elles ne le pourraient pas davantage (1).

(1) *Conf.*, VII, XII, 18.

Il découvrit dans le même temps que tout était l'œuvre du Dieu éternel et tout-puissant, du Dieu infiniment bon, et que par suite tout est à sa place dans l'univers créé. Il comprit enfin et sentit qu'au-dessus du monde matériel, le monde des esprits est plus réel encore et plus beau, que Dieu devait donc être un esprit pur et attirer irrésistiblement vers Lui les esprits qu'il a créés à son image et à sa ressemblance :

« Ce fut ainsi, dit-il, que par degrés je montai des corps à l'âme, qui sent par l'intermédiaire du corps ; et de là à cette forme intérieure à laquelle les sens corporels communiquent les perceptions extérieures et qui marque la limite de l'intelligence des animaux ; et de là encore à cette puissance rationnelle au jugement de laquelle est soumis ce que les sens corporels ont perçu. Mais cette puissance elle-même se renconnaissant comme sujette au changement, s'élève à l'intelligence d'elle-même : elle entraîne la pensée hors de la tyrannie des habitudes, elle se dérobe à l'essaim des fantômes avec leurs suggestions contradictoires, pour découvrir de quelle lumière elle était inondée, quand elle clamait sans aucune hésitation que l'immuable doit être préféré au muable. Elle parvient enfin dans l'éclair d'un regard frémissant, à l'Être lui-même » (1).

Comment expliquer un tel émoi, une si parfaite communion entre les doctrines énoncées par Plotin et l'âme de son lecteur ? Lorsque nous abordons, nous autres, l'étude des *Ennéades*, nous sommes loin d'éprouver de pareilles émotions : les développements du philosophe nous paraissent étranges et subtils, son argumentation compliquée, ses conclusions incertaines. Augustin, dès le premier moment, est saisi du feu sacré. Il se reconnaît, il se retrouve en quelque sorte dans les élans qui font passer le philosophe du monde sensible à l'univers spirituel, et qui l'entraînent jusqu'à Dieu lui-même. Cette harmonie spontanée est indéniable. Elle devrait

(1) *Ibid.*, VII, XVII, 23.

être constatée même si elle n'apportait pas la solution totale du problème que nous avons posé. Il y a dans le monde des familles d'âmes, et chacun de nous appartient par droit de naissance à l'une d'entre elles. Augustin est un platonicien ; il l'aurait été même si les livres platoniciens lui étaient demeurés inconnus. Nous ne voulons pas dire que sa philosophie aurait été exactement la même, que ses doctrines auraient pris la même allure, et se seraient exprimées dans le même vocabulaire. Du moins peut-on croire qu'elles auraient été caractérisées par le même amour des choses invisibles, par la même interprétation du monde visible.

* * *

Comme Platon, comme tout le monde, devrait-on dire peut-être, saint Augustin prend comme point de départ de ses recherches le monde visible des sens, des couleurs et des formes. Mais à la différence de beaucoup d'autres, il se laisse conquérir et charmer par lui. Il aime la mélodie des douces cantilènes, les formes belles et variées, les couleurs brillantes et fraîches ; il aime surtout la lumière qui baigne toutes ces choses et les transforme. Depuis sa conversion, il se défie des séductions de ses sens ; il voudrait, semble-t-il, pouvoir fermer ses yeux et ses oreilles pour se livrer entièrement à la contemplation du monde invisible. Mais il a beau faire, le spectacle d'un lapin poursuivi par un chien, d'un lézard qui happe une mouche au passage, d'une araignée qui file sa toile, suffit à le distraire et à l'intéresser (1). Nous comprenons sans peine ces dispositions ; dans son Afrique natale la lumière est si belle, le soleil si éclatant, les couleurs si vives qu'on ne peut guère échapper à une telle splendeur. De ce point de vue, l'Afrique ressemble à la Grèce. Ici comme là ce sont les mêmes contrastes d'ombres et de

(1) *Ibid.*, X, XXXV, 57.

clarté, la même opposition du jour et de la nuit, la même épouvante des ténèbres, la même confiance dans la présence du soleil.

Si beau qu'il soit, le monde visible ne se suffit pas. Il est une échelle par le moyen de laquelle l'esprit s'élève jusqu'à Dieu. La dialectique d'Augustin rejoint ici celle de Platon. Lorsque Aristote veut démontrer l'existence de Dieu, il pose en principe que le mouvement ne trouve pas en lui-même une explication suffisante, et qu'il faut nécessairement s'arrêter à un premier moteur, cause de tous les mouvements existants et immobile lui-même. Les stoïciens de leur côté décrivent longuement la beauté, l'ordre, l'harmonie du monde créé, et concluent de là à l'existence d'une intelligence souveraine qui ait produit cette beauté. Tout autre est la méthode suivie par saint Augustin : au lieu de construire laborieusement un syllogisme, son esprit s'élève peu à peu des créatures inférieures aux créatures supérieures. « Nous parcourûmes degré par degré, déclare-t-il lui-même, en racontant l'extase d'Ostie, les choses corporelles et le ciel lui-même, d'où le soleil, la lune, les étoiles répandent sur la terre leur clarté, et nous montions, méditant, célébrant, admirant vos œuvres au dedans de nous-mêmes ; et nous parvînmes jusqu'à nos âmes, et nous les dépassâmes, pour atteindre cette région d'inépuisable abondance, où vous rassasiez éternellement Israël de l'aliment de vérité, là où la vie est la Sagesse, principe de tout ce qui a été et sera sans qu'elle ait été faite elle-même : car elle est immuable aujourd'hui comme elle le sera toujours » (1). Bien que ce récit s'applique d'abord au souvenir d'un événement précis, il traduit en même temps que d'autres expériences analogues, une méthode réfléchie et délibérément voulue.

Cette méthode est celle qu'avait déjà suivie Platon. Au lieu d'aboutir à l'Être abstrait, à la pensée de la pensée, à

(1) *Ibid.*, IX, I, 24.

l'Acte pur, au moteur immobile, c'est-à-dire en définitive à une abstraction froide et sans vie qui n'intéresse personne et ne s'intéresse à personne, elle atteint directement Celui qui est le Bien suprême, la souveraine Beauté, et en qui l'âme entière trouve son définitif repos, « éternelle vérité, vraie charité, chère éternité »(1). Certes, le Dieu d'Augustin n'est pas le Dieu de Platon. Les critiques n'ont pas encore fini de discuter sur ce dernier, et de se demander les rapports qui existent — s'ils existent — entre le démiurge et l'Idée de Dieu, et il ne nous appartient pas de les suivre sur ce terrain. Du moins était-il permis de souligner la ressemblance du procédé dialectique : de part et d'autre, c'est la même ascension de l'âme qui dépasse peu à peu les créatures visibles et qui monte jusqu'au soleil invisible, modèle et archétype de tout ce qui tombe sous les sens.

Ce monde visible, en effet, n'est pas seulement l'échelle grâce à laquelle l'esprit s'élève à la contemplation de l'invisible. Il porte encore le vestige, la trace, le signe de Dieu. Il en est, par imitation, le sacrement et celui qui sait regarder n'a pas de peine à reconnaître partout la marque de son action que Dieu a imprimée dans les choses. Saint Augustin d'ailleurs ne connaît qu'un seul Dieu, le Dieu qui s'est révélé aux hommes, d'abord par les prophètes, puis par son Fils unique, qui est aussi son Verbe, le Dieu qu'enseigne l'Église catholique, le Dieu unique en trois personnes. C'est de la Trinité qu'il cherche donc le vestige dans les créatures, et c'est elle qu'il se plaît à retrouver partout. Les analogies qu'il relève avec une pieuse curiosité, nous semblent aujourd'hui un peu puériles, et nous sommes loin d'y attacher la même importance que lui. Il nous importe assez peu de constater que le nombre trois est répandu en toutes choses ; nous sommes même devenus incapables de le reconnaître au passage, dans le soleil, le rayon et la lumière, dans l'ar-

(1) *Ibid.*, XII, x, 16.

bre, le tronc et les branches, dans la source, le fleuve et l'eau. La ferveur d'Augustin ne nous en émeut pas moins ; nous aimons en tous cas l'attention passionnée avec laquelle il découvre la sacramentalité de l'univers. Naturellement cette ferveur s'accroît lorsqu'il arrive à l'homme, qui ne porte plus seulement le signe de Dieu, mais qui, selon le langage de l'Écriture, a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'homme possède même plusieurs images de Dieu, dont la plus simple est la pensée, la connaissance et l'amour : « De même que, dans l'âme qui s'aime, son amour et elle font deux choses, ainsi dans l'âme qui se connaît, l'âme et la connaissance qu'elle a d'elle-même font également deux choses, d'où il suit que l'âme, son amour et sa connaissance font trois choses : ces trois choses ne font qu'un, et quand elles sont parfaites, elles sont égales entre elles » (1). Comme Dieu est lui-même, d'une manière incomparablement plus parfaite, être, connaissance et amour, se mesure par là la grandeur de l'homme qui se rapproche de Dieu, autant que cela est possible à une créature.

Du moment qu'il faut chercher partout l'invisible sous le signe visible, l'Écriture sainte, qui contient le message de Dieu à l'humanité n'échappe pas à cette loi générale. Pendant longtemps, Augustin avait été arrêté par les exigences de l'interprétation littérale des livres saints ; il ne pouvait admettre que ces livres parlassent de Dieu d'une manière apparemment indigne de Lui, et trouvait plus sage de les rejeter en bloc, que d'accepter leur anthropomorphisme. Les prédications de saint Ambroise firent sur ce sujet la lumière en son esprit : « Je fus ébranlé, dit-il, à l'entendre souvent résoudre suivant l'esprit divers passages choisis de l'Ancien Testament, dont l'interprétation littérale me donnait la mort... Je me réjouissais que l'ancienne Loi et les prophètes ne me fussent plus proposés à lire du même œil qui m'y fai-

(1) *De Trinit.*, IX, 4.

sait remarquer naguère tant d'absurdités, quand je reprochais à ces saints des sentiments qu'en réalité ils n'avaient jamais eus. Et j'aimais à entendre Ambroise répéter souvent dans ses sermons au peuple comme une règle recommandée avec insistance : La lettre tue et l'esprit vivifie » (1). Faut-il faire ici intervenir l'influence directe ou indirecte d'Origène, cela n'est pas très sûr. Au temps de son séjour à Milan, Augustin n'avait encore rien lu d'Origène, et saint Ambroise, pour expliquer allégoriquement l'Écriture, avait recours à bien d'autres maîtres qu'aux docteurs alexandrins. L'attrait exercé sur l'âme du jeune rhéteur par la méthode préférée de l'Évêque, tient surtout à la nature de son âme avide de mystère, et désireuse de dépasser les ombres, pour atteindre la lumière de la vérité. Une fois de plus, c'est le nom de Platon qui s'impose : les mots et les phrases de la Bible sont comme les images qui défilent sur les parois éclairées de la caverne. Que les captifs se retournent, ils aperçoivent dans la pleine lumière les réalités idéales.

* * *

Si orientée qu'elle soit vers la réalité invisible, la philosophie de saint Augustin ne se perd jamais dans les nuées : elle est au contraire concrète et vivante, et par là encore elle répondait aux exigences des esprits formés par la philosophie hellénique. Autre chose est la rêverie qui s'égare à la recherche d'un monde vaporeux et constamment fuyant, autre chose la poursuite d'un bel idéal, supérieur au monde connu par les sens. La première est stérile et conduit à l'inaction. La seconde est au contraire vivifiante et féconde. L'âme excitée par l'idée du bien se met entièrement à la recherche du bien ; en dépit des obstacles, elle ne s'arrête pas avant de l'avoir trouvé ; chaque progrès de l'esprit dans

(1) *Conf.*, V, XIX, 24 ; VI, IV, 6.

sa marche vers la vérité est par là même un progrès vers le Bien et vers le Beau, car la vérité, qui est une lumière, est également une vie.

Sans doute, pour atteindre Dieu, autant qu'il leur est possible de l'atteindre en ce monde, les hommes, du moins la plupart d'entre eux et la plupart du temps, doivent prendre de longs chemins, qui sont ceux de la vie morale. De temps à autre, il arrive à des priviligiés de jouir pendant de rapides instants de la possession du Seigneur. Plotin déclarait avoir eu deux ou trois fois dans sa vie une telle faveur, et saint Augustin a été, lui aussi, élevé jusqu'à la contemplation mystique. Ce sont là des exceptions. D'une manière habituelle, il faut lutter contre l'entraînement des passions, purifier son âme en la dégageant de tout attachement aux choses créées, pratiquer les commandements et d'abord celui de la charité. A ne regarder que ces démarches, la vie humaine paraît se ramener à un pur moralisme, et facilement celui qui les enseigne est qualifié, avec une sorte de dédain, de moraliste par ceux qui se piquent de mysticisme.

Il faut s'entendre sur ce point. Le premier devoir d'un évêque, est de conduire vers la perfection les âmes dont il a la charge. Aussi doit-il, dans ses homélies en particulier, insister sur la conduite de la vie quotidienne et donner aux fidèles les conseils dont ils ont besoin pour éviter le péché, pour résister à la tentation, pour faire le bien. Quelques-uns semblent s'arrêter là, saint Césaire d'Arles, par exemple, qui peut être regardé comme le type du prédicateur populaire vers la fin de l'antiquité chrétienne. Pourvu que les baptisés se conduisent honnêtement, et qu'ainsi ils méritent de conquérir le ciel, on n'a rien à leur demander de plus. Dans ces conditions, la vie chrétienne prend assez facilement l'allure d'une comptabilité en partie double, où les péchés sont inscrits dans une colonne, et les actes vertueux dans

l'autre. Au moment de la mort, on arrête les écritures et on établit le solde. Selon qu'il est positif ou négatif, l'âme obtient le bonheur du ciel ou est condamnée aux peines éternelles de l'enfer. Il n'y a là, faut-il le dire, aucun idéal, aucun élan ; la religion elle-même, en tant qu'elle doit établir des relations personnelles entre l'âme et Dieu, n'a plus rien à faire en de telles conditions.

Tout autre est l'attitude de saint Augustin. Il prêche la morale, et il tient comme un des devoirs essentiels de sa charge de le faire. Mais il n'oublie jamais que le but de la vie est la possession de Dieu, l'union avec Dieu dans l'éternelle félicité. Au lieu d'être anthropocentrique, son enseignement est théocentrique et ceci est capital. Le *De beata vita,* livre qui date du début de sa conversion, expose sur la béatitude une doctrine qui n'a jamais été reniée par l'évêque d'Hippone ; le vrai bonheur, la félicité parfaite consiste à posséder Dieu. Aussi longtemps que nous cherchons, que nous ne nous abreuvons pas encore à la source, nous n'avons pas atteint notre mesure, et c'est pourquoi, bien que déjà Dieu nous aide, nous ne sommes pas encore sages et heureux (1). La prière qui ouvre les *Soliloques* traduit avec une particulière éloquence les mêmes idées :

« Dieu, de qui on ne se détourne que pour tomber, vers qui se tourner c'est se relever, en qui demeurer est trouver un appui solide, sortir de toi c'est mourir, revenir à toi c'est revivre, habiter en toi c'est vivre, Dieu que nul ne perd s'il n'est trompé, que nul ne cherche sans appel préalable, que nul ne trouve s'il n'est d'abord purifié ; Dieu dont l'abandon équivaut à la mort, la recherche à l'amour, la vue à l'entière possession ; Dieu vers qui la foi nous pousse, vers qui l'espérance nous dresse, à qui la charité nous unit ; Dieu par qui nous triomphons de l'ennemi, c'est à toi que j'adresse ma prière » (2).

(1) *De beata Vita,* 351.
(2) *Soliloq.,* I, 1, 3.

Sans peine on multiplierait ces textes. Cela même n'est pas nécessaire, car rien n'est plus évident que l'orientation générale de la pensée augustinienne. Celui à qui nous conduit l'évêque d'Hippone, celui qui est la vie en même temps que la Vérité, n'est autre que Dieu, en dehors de qui l'âme est incapable de trouver le repos. De même que tout part de lui, tout retourne à lui ; le connaître c'est l'aimer, et c'est aussi le posséder. La science ne se distingue donc pas de la possession, ou plus exactement elle n'en est pas séparée. Lorsque saint Augustin entreprend son gros ouvrage sur la Trinité, il se propose de rendre service à ses frères de langue latine, qui jusqu'alors ne possèdent que des ouvrages trop courts et trop condensés, comme celui de saint Foebade d'Agen, ou des écrits d'intelligence difficile pour la plupart des lecteurs, comme celui de saint Hilaire de Poitiers. Il veut aussi mettre en relief, à côté des textes scripturaires qui appuient l'enseignement traditionnel de l'Église, les analogies naturelles qui permettent de retrouver partout la trace de Dieu ; il désire enfin rendre un témoignage personnel de sa croyance et manifester sa foi reconnaissante aux trois personnes de la sainte Trinité. Tout le long de son ouvrage, il laisse sa tendre piété s'exprimer au milieu des développements en apparence les plus arides et les plus secs. Lorsqu'il arrive au terme de son effort, il conclut par une admirable prière :

« Dirigeant toute mon attention vers la règle de la foi, autant que je l'ai pu, et autant que vous m'en avez donné la force, je vous ai cherché et j'ai désiré voir des yeux de l'intelligence ce que j'ai cru. J'ai beaucoup travaillé, beaucoup discuté, Seigneur, mon Dieu, et mon unique espérance ; excusez-moi de peur que je ne me fatigue et que je ne veuille plus vous chercher, mais au contraire faites-moi chercher ardemment votre face. Donnez-moi des forces pour vous chercher, vous qui m'avez fait vous trouver, et qui m'avez

donné l'espérance de vous trouver tous les jours davantage. Ma force et ma faiblesse sont en votre présence : soutenez l'une, guérissez l'autre. Devant vous sont aussi ma science et mon ignorance : Recevez-moi quand j'entrerai là où vous m'avez ouvert la porte, et ouvrez-moi celle que vous tenez encore fermée, et à laquelle je frappe. Que je me souvienne de vous, que je vous comprenne, que je vous aime. Augmentez ces trois choses en moi en attendant que vous me reformiez tout entier » (1).

Plus encore que le *De Trinitate*, les Sermons, particulièrement les homélies sur le quatrième évangile, mettent en relief l'importance vitale du dogme trinitaire, car ce n'est plus à des évêques ou à des laïcs instruits que s'adresse l'évêque d'Hippone, mais à des simples croyants sans aucune culture : il les engage à s'aimer mutuellement pour réaliser en quelque sorte dans leur vie l'image de l'amour réciproque du Père et du Fils : « Les premiers fidèles étaient tant de mille, et cependant ils ne formaient qu'un seul cœur ; ils étaient tant de mille et ils n'étaient qu'une seule âme, mais où ? en Dieu. Combien à plus forte raison, Dieu lui-même est-il un... S'il suffit de s'unir à Dieu pour que la charité fasse d'un grand nombre d'âmes une seule âme, de plusieurs cœurs un seul cœur, que ne doit pas opérer la source même de la charité dans le Père et le Fils ? La Trinité n'y est-elle pas, à plus forte raison, un seul Dieu ? C'est de là en effet que nous est venue la charité de l'Esprit-Saint lui-même, comme nous le dit l'apôtre : la charité de Dieu a été répandue dans vos cœurs par l'Esprit-Saint qui vous a été donné » (2).

De telles formules sont significatives. Non seulement saint Augustin ne redoute pas d'enseigner les dogmes, même les plus élevés, les plus inaccessibles à l'intelligence humaine, devant de pauvres auditeurs qui n'ont aucune préparation

(1) *De Trin.*, XV, 517.
(2) *In Joann.*, t. 39, 5 ; t. 14, 9.

théologique ; mais il s'efforce de montrer la place que tient, dans les plus humbles existences, la foi dans la Trinité des personnes divines. On pourrait comparer les *tractatus* de saint Augustin sur saint Jean et les prédications de saint Jean Chrysostome sur le même évangile : le moraliste est ici saint Jean Chrysostome plutôt que saint Augustin, et c'est l'évêque d'Hippone qui trouve les formules les plus expressives pour mettre en relief les grandeurs du Verbe et ses abaissements.

* * *

Il est vrai que si orientée vers Dieu qu'elle puisse être, la théologie de saint Augustin ne se laisse pas ramener à celle de la plupart des maîtres de l'Église orientale. Pour ceux-ci, le but de la vie est l'union à Dieu, la divinisation : le Verbe s'est fait homme, afin que les hommes deviennent des dieux. Formulée par saint Irénée, reprise et développée par saint Athanase, la doctrine de la théopoièse a traversé les siècles. Pour saint Augustin au contraire, comme pour presque tous les occidentaux, le salut consiste surtout dans la restauration de l'image de Dieu perdue par le péché, dans l'imitation de Dieu, dans la vie avec Dieu : il ne s'agit plus ici de devenir participant de la nature divine, mais de rejoindre Dieu dans une immense Cité dont il est le Souverain, et dont les anges et les hommes sont les habitants.

Or, la théologie entière est influencée par la conception que l'on se fait du salut. Les Latins et saint Augustin avec les autres, ont toujours insisté sur l'humanité du Christ. A leurs yeux, le Christ est un homme véritable, en tout semblable à nous, à qui rien ne manque en dehors de la personnalité, et qui s'est uni au Verbe de Dieu, tout en gardant les faiblesses et les misères de l'humanité. Les Grecs au contraire ont bien davantage regardé du côté de la divinité du Sauveur. Certes, celui-ci est aussi un homme à leurs yeux,

mais tellement divinisé, tellement surélevé au-dessus des conditions ordinaires de la nature humaine, que toutes ses œuvres sont des œuvres divines. La Croix elle-même n'est plus le gibet d'infamie sur laquelle il souffre jusqu'à la mort pour expier le péché des hommes ; elle est le trône sur lequel il manifeste sa gloire, d'où il règne sur l'Univers entier : il s'est soumis à son Père à l'heure qu'il a lui-même fixée, et son dernier soupir est la preuve suprême de sa divinité, puisque à cette heure même le soleil voile sa lumière, les rochers se fendent, les tombeaux s'ouvrent et les morts ressuscitent. C'est donc bien le Fils de Dieu, qui demeure avec nous dans la sainte eucharistie, qui nous rend concorporels et consanguins avec lui lorsque nous communions, qui nous unit indissolublement à lui : « Au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, saint Cyrille d'Alexandrie permet de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans exercice extraordinaire, et de s'assurer par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au-delà, et non pas seulement la garantie de l'immortalité mais aussi la garantie de l'apothéose » (1).

Le problème christologique venait précisément d'être posé par les sermons de Nestorius, et par les anathématismes de saint Cyrille, lorsque saint Augustin mourut en 430. Presque seul des évêques d'Occident, l'évêque d'Hippone avait été l'objet d'une invitation personnelle à prendre part au concile d'Éphèse, qui devait fixer le dogme catholique : il n'eut pas le temps de recevoir cette invitation. Mais on peut toujours se demander quelle aurait été son attitude en face des affirmations de Nestorius et des enseignements adverses de saint Cyrille. Il est à croire que, pas plus pour lui que vingt ans plus tard pour saint Léon le Grand, les formules cyrilliennes n'auraient semblé pleinement satisfaisantes. Comme saint Léon sans doute, il aurait condamné

(1) L. DUCHESNE, *Autonomies ecclésiastiques*, 2e éd. ; Paris, 1905, p. 40.

les erreurs de Nestorius, parce que l'évêque de Constantinople tendait à diviser l'unique personne du Verbe incarné, mais aux anathématismes, il aurait opposé l'affirmation formelle de la subsistance des deux natures, agissant chacune selon sa propre forme. Les exposés que nous possédons de sa christologie ne nous laissent pas le moindre doute à ce sujet.

Il est d'ailleurs assez inutile de se poser de pareilles questions, puisque l'histoire n'est pas le résultat des hypothèses, mais celui des faits. On peut cependant ajouter que les expressions qu'emploie saint Augustin n'ont pas la sécheresse impérative de celles qui caractérisent le tome de saint Léon à Flavien. L'évêque d'Hippone n'était pas le pape. Il n'avait pas à définir la foi catholique dans un document officiel, destiné à un patriarche de Constantinople et fait pour mettre en lumière les erreurs du moine Eutychès. Et puis, il avait un autre tempérament spirituel que le pape ; il était doux et aimant, il avait un cœur largement ouvert sur les choses et sur les hommes. Il était naturellement et surnaturellement porté à la contemplation ; disons d'un mot, qu'il faut employer ici au sens strict, qu'il était mystique. Même en théologie, les éléments personnels jouent un rôle qu'il n'est pas permis de négliger. C'est saint Augustin, ce n'est pas saint Léon, qui a trouvé pour parler du Sauveur ces accents émouvants : « Comme vous nous avez aimés, ô bon Père, vous qui n'avez pas épargné votre Fils unique, mais qui pour nous l'avez livré aux impies ! Comme vous nous avez aimés, nous pour qui ce Fils qui n'avait pas regardé comme une usurpation l'égalité avec vous, s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la Croix, seul libre parmi les morts, ayant le pouvoir de déposer sa vie et le pouvoir de la reprendre, à la fois pour nous vainqueur et victime devant vous ; vainqueur parce que victime ; à la fois pour nous, prêtre et sacrifice devant vous, prêtre parce que sacrifice ; nous transformant devant vous d'esclaves en fils, naissant de

vous, obéissant à nous. A juste titre, notre espoir est fondé sur lui, car par lui vous guérissez toutes nos langueurs, par lui, qui siège à votre droite et vous supplie pour nous : sans quoi je désespérerais. Nombreuses et grandes sont mes langueurs, oui nombreuses et grandes, mais votre remède est plus puissant. Nous aurions pu croire que votre Verbe était trop loin pour s'unir à l'homme, et nous étions désespérés de nous-mêmes. Mais il s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (1).

Ce langage est-il grec ou latin ? N'est-il pas simplement humain ? Et tous ne peuvent-ils pas s'accorder pour le comprendre et pour l'employer ? Il ne faut pas hésiter à dire que c'est précisément par la puissance de ses sentiments que saint Augustin n'a pas cessé d'attirer à lui des multitudes de disciples, en dépit de certaines formules qui étonnent, voire de certaines affirmations, qui, venant d'une autre plume que la sienne, risqueraient peut-être de scandaliser.

* * *

On pense bien qu'en écrivant cela, j'ai surtout eu vue ses enseignements sur la grâce. Il faut bien venir à en parler, puisque le plus souvent on entend sous le nom d'Augustin proposer des doctrines relatives à la grâce à l'exclusion de tout le reste. Que ce soit là une erreur, on n'en saurait douter. Chez les esprits à la famille desquels appartient l'évêque d'Hippone, encore plus que chez les autres, et qui voient toutes choses dans leur ensemble, il est impossible de séparer ce qui est intimement uni. La grâce est comme une pierre dans l'ensemble d'une construction. Non seulement l'édifice perd quelque chose de sa solidité et peut même s'écrouler si on en enlève une pierre d'assise, mais chaque pierre vaut surtout par la place qu'elle occupe dans la maison et en vue de laquelle elle a été taillée.

(1) *Conf.*, X, XLIII, 59.

Il est vrai cependant que les discussions relatives à la grâce occupent dans les œuvres de saint Augustin, surtout dans celles qu'il a écrites vers la fin de sa vie, une place prépondérante. Les circonstances historiques sont responsables de ce fait, comme elles le sont des ouvrages contre Eunomius rédigés par saint Basile, par saint Grégoire de Nysse, par Didyme d'Alexandrie, comme elles le sont aussi des livres composés contre Apollinaire par le pseudo-Athanase, par saint Grégoire de Nysse, par Diodore de Tarse, par saint Cyrille d'Alexandrie et par d'autres encore. Si saint Augustin n'avait pas eu à lutter contre Pélage et contre Julien d'Éclane, il est probable qu'il ne serait pas devenu le docteur de la grâce que nous nous plaisons à saluer en lui.

Ajoutons que les idées développées par lui tiennent aussi pour une bonne part à ses expériences personnelles et qu'elles étaient déjà fortement ancrées dans son esprit, bien avant le début de la controverse pélagienne. Mieux que quiconque, saint Augustin avait éprouvé, au cours des longues et douloureuses recherches qui l'avaient enfin conduit à la vérité catholique, la toute-puissance de l'action divine dans les âmes et son caractère absolument gratuit. Qu'avait-il fait pour être l'objet des prévenances de Dieu, sinon pécher ? Dieu était venu le chercher au milieu de ses fautes, et il l'en avait retiré. Peu à peu il l'avait conduit par la main ; il lui avait donné une mère admirable ; il avait placé sur son chemin les hommes providentiels qu'il devait rencontrer, chacun à l'heure marquée par les décrets éternels. Lui n'avait eu qu'à se laisser faire, et son seul mérite, si l'on peut encore parler de mérite, avait été de se mettre à la disposition du Seigneur et d'obéir humblement à ses ordres. Ses propres misères étaient ainsi devenues pour lui des moyens de salut ; il fallait qu'il les connût pour pouvoir être sauvé. Comment, dans ces conditions, n'aurait-il pas traduit ses expériences dans son enseignement ?

Le problème du mal l'avait obsédé dès son enfance ; s'il avait adhéré au manichéisme, ç'avait été pour y découvrir une réponse à ses inquiétudes ; même après avoir reconnu les erreurs de cette doctrine, après avoir vu clairement que le mal n'était pas une substance, et que Dieu avait créé le monde bon, il avait gardé, de son long séjour parmi les manichéens, le sentiment, plus peut-être que l'idée, d'une corruption totale de la nature de l'homme en particulier. C'était donc dans une masse de péché, dans une masse de damnation, que Dieu choisissait ses élus, et ceux-ci ne pouvaient rien faire pour échapper à l'élection divine, sinon s'y soumettre avec une joie et une reconnaissance indicible.

En lisant les épîtres de saint Paul, surtout l'épître aux Romains, Augustin n'avait pas eu de mal à y retrouver ses propres idées ; comme lui, l'apôtre avait été l'objet d'une élection providentielle, purement gratuite ; comme lui, il avait obéi à l'appel impérieux de la grâce. Comme lui enfin, il avait pris une claire conscience du rôle qui devait être et devenir le sien, et il avait consacré sa vie à prêcher dans les nations l'Évangile de Jésus-Christ. Appuyé sur l'autorité de l'apôtre, Augustin ne pouvait concevoir aucune hésitation sur le bien-fondé de ses doctrines. Lorsque Pélage, Célestius et un peu plus tard Julien d'Éclane entrèrent dans la lice pour défendre la liberté humaine, et proclamer son pouvoir d'accomplir des choses bonnes, ils trouvèrent prêt à combattre un adversaire digne d'eux.

Avouons sans ambages que les idées développées par saint Augustin ne sont pas familières à la mentalité des théologiens orientaux. Ceux-ci insistent très volontiers sur la liberté, et lorsqu'on lit les homélies de saint Jean Chrysostome en particulier, on se rend compte de la distance qui sépare les deux points de vue. Julien d'Éclane, qui était fort intelligent et fort instruit, a tout de suite compris l'avantage qu'il pourrait tirer de ce fait, et, sans tarder, il accumule les

témoignages patristiques grecs, afin d'en tirer des arguments favorables à sa thèse. Julien pourtant raisonne en sophiste ; il choisit avec soin les passages qui lui sont favorables, et laisse soigneusement de côté ceux qui pourraient être interprétés contre lui.

Si favorables qu'ils soient à la liberté, les Grecs n'ignorent pas la nécessité du secours divin. Mais ils l'envisagent d'un autre point de vue. Alors que saint Augustin réserve son attention sur ce que nous appelons aujourd'hui les grâces actuelles, c'est-à-dire les secours momentanés que Dieu accorde aux âmes pour résister aux tentations, et accomplir des actes vertueux, ils préfèrent parler de la grâce habituelle, ou plus précisément de la présence de Dieu dans les âmes baptisées, de l'inhabitation en ces âmes des trois personnes divines. C'est en vertu de cette habitation que les chrétiens échappent à l'emprise du démon. L'expérience montre pourtant qu'ils restent capables de pécher et même qu'il leur arrive souvent de tomber dans le péché. Leur responsabilité se trouve alors engagée ; lorsqu'ils détruisent en eux ou seulement lorsqu'ils abîment l'image de Dieu, qui est gravée dans leurs cœurs, ils portent justement la punition de leurs fautes.

Quelques remarques s'imposent ici. On doit d'abord distinguer avec soin ce qui, dans les idées de saint Augustin, est entré officiellement dans l'enseignement de l'Église, parce que celle-ci y a reconnu la doctrine traditionnelle qu'elle avait reçue du Seigneur et des Apôtres, de saint Paul en particulier, et qu'elle n'avait pas le droit de l'abandonner — et ce qui appartient en propre à l'évêque d'Hippone. Au cours de ses discussions avec Julien, et même dans ses explications à Hilaire et à Prosper, Augustin a été amené à donner des précisions, à entrer dans des détails qui n'ont jamais été ratifiés, qu'on a par suite le droit, sinon le devoir, d'abandonner. Poussé à bout par un adversaire retors, il s'est laissé

entraîner à des exagérations, à des violences de langage, qui étonnent peut-être sous sa plume, mais qui s'expliquent au fond par les circonstances précises de la controverse. Lorsqu'on lit les sermons, y compris ceux de ses dernières années, on est à la fois surpris et étonné d'y découvrir des formules beaucoup plus mesurées, et une doctrine plus généreuse et plus optimiste. Le grand docteur ne se contente pas de reconnaître qu'il y a des questions réservées aux discussions des théologiens et qu'il est préférable de ne pas aborder en chaire, devant le peuple fidèle ; il ne cesse pas de rappeler à ses auditeurs que leur salut est entre leurs mains, que sans doute ils ont toujours besoin de la grâce, mais que Dieu ne refuse jamais sa grâce aux hommes de bonne volonté. La formule *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* est ainsi l'heureux correctif à la doctrine de la gratuité absolue de la grâce. S'il reste vrai en théorie que Dieu accorde la grâce à qui il le veut, et comme il le veut, sans que personne n'ait de compte à lui demander, il l'est aussi en pratique que Dieu, dans sa munificence paternelle accorde largement la grâce à tous les hommes, dont il veut le salut. Ce serait s'exposer à de grandes erreurs que d'oublier un de ces points de vue.

Il faut ajouter que, par un étrange renversement des valeurs, la doctrine augustinienne sur la grâce, même entendue dans le sens le plus strict, est incomparablement plus religieuse, plus mystique, que le moralisme de Pélage et de ses défenseurs. Nous avons dû tout à l'heure mettre en relief le caractère profondément religieux des théories grecques sur l'Incarnation. Oui. Mais si ensuite on insiste sur l'œuvre de la liberté, si l'on ne parle plus du tout ou si l'on parle peu de l'inhabitation du Christ dans les âmes, de la divinisation des fidèles, à quoi bon ? Saint Augustin n'a jamais nié la présence de Dieu dans l'âme des saints ; tout au contraire, il l'a maintes fois affirmée avec une précision et une force inégalables ; et ce n'est pas sa faute si ses disciples ou ses

interprêtes ont oublié de mettre l'accent sur cet aspect de sa doctrine. Lorsqu'on compare ses sermons à ceux de saint Jean Chrysostome, on peut être amené à croire que ceux qui appuient davantage sur le moralisme ne sont pas ceux de l'évêque d'Hippone. L'homme qui gagne le ciel par ses propres efforts, par ses combats incessants contre le démon, par la pratique de l'ascèse, à quoi lui sert-il d'être devenu par adoption le fils de Dieu s'il n'y pense jamais ? Au contraire, l'homme qui garde par devers lui la conscience douloureuse de son impuissance, qui sait, en même temps qu'il la sent, la vanité de ses propres efforts, qui éprouve à tout instant l'impérieux besoin du secours divin, qui rapporte au Seigneur tout ce qu'il y a de bon en lui, ne mène-t-il pas une vie intensément religieuse ? Même l'enseignement de la prédestination absolue, avec ses insondables mystères, peut aboutir plus facilement à un acte de confiance totale, à une attitude de joyeuse soumission à la volonté du Père céleste, qu'à un pessimisme désabusé et à un découragement total. Les circonstances, les caractères personnels jouent en pareille matière un rôle souvent décisif. Il n'est pas jusqu'aux déviations caractérisées de l'augustinisme, au baïanisme et au calvinisme par exemple, qui ne possèdent une très grande valeur religieuse et ne soient capables de former des âmes pleinement soumises à la volonté de Dieu. Il appartient à l'Église de définir la véritable doctrine, de marquer exactement les limites en deçà ou au delà desquelles s'étend le domaine de l'erreur. Fixé et interprété par l'Église, l'augustinisme anthentique est dans son fond une admirable doctrine d'union à Dieu.

* * *

Les pages qui précèdent ne sauraient avoir la prétention d'épuiser un sujet aussi vaste et complexe. Elles auraient atteint leur but si elles avaient marqué exactement les

points sur lesquels doivent se fixer les esprits plus désireux de compréhension réciproque que de malentendus interminablement poursuivis. Il serait aussi puéril de reprocher à saint Augustin d'être un Latin qu'à saint Cyrille d'Alexandrie d'être un Grec; et si je choisis le nom de saint Cyrille c'est parce que les deux hommes ont été contemporains et qu'ils auraient pu se connaître, qu'ils ont tout au moins entendu parler l'un de l'autre. On ne saurait effacer les différences individuelles de nationalités. Mais cela étant et au-dessus de ces différences, il y a les points communs, les affinités même des esprits, et leurs tendances : est-il exagéré de prétendre que saint Augustin, par son amour du monde invisible, par sa recherche constante des symboles et des signes, par son exégèse allégorique des Écritures se révèle très proche de la mentalité hellénique ? Bien qu'il ait peu fréquenté les philosophes et les théologiens de la Grèce, il appartient à la même famille et lorsqu'il rencontre les livres des néoplatoniciens, il les reçoit avec un joyeux enthousiasme, parce qu'il se reconnaît en eux. Si les érudits se doivent de marquer les limites exactes de ses lectures, cette question reste pour nous secondaire.

Ce qui compte, c'est la conception d'ensemble, la *Weltanschauung*, pour employer un mot commode et irremplaçable, que saint Augustin se fait des hommes et des choses. Il est clair que cette conception est puissamment théocentrique. Tout vient de Dieu, et tout retourne à Dieu. Deux amours ont fait deux cités. Aussi longtemps que le Christ n'est pas revenu dans sa gloire, les deux cités demeurent mélangées sur la terre, sans qu'il soit possible ni de les confondre, ni de les séparer. Mais lorsque la plénitude des temps sera accomplie, tous les élus seuls seront rassemblés dans le ciel. Alors Dieu sera tout en tous et l'Église trouvera son définitif achèvement. Il est vrai qu'Augustin, fidèle à l'enseignement traditionnel, ne croit pas à l'universalité de la Rédemption

et au salut du diable lui-même. Il se contente de montrer comment, dans le plan de Dieu, l'enfer, les démons, les damnés eux-mêmes ont encore un rôle à jouer et contribuent à assurer l'harmonie de l'ensemble. Mais la plupart des théologiens orientaux sont du même avis et il n'y a pas là difficulté. La vaste synthèse qui constitue *la Cité de Dieu* reste assez puissante pour séduire les esprits généreux. Dans l'antiquité chrétienne, le seul qui, avec saint Augustin, ait tenté et réussi une synthèse pareille est le grand docteur d'Alexandrie, Origène.

Gustave BARDY.

LIVRES ANNONCÉS

Aux **Éditions « La Boétie »**, 36, Rue de Loxum, Bruxelles.

F. M. DOSTOIEVSKY : *Les Possédés*. Traduction nouvelle et intégrale de N. Poltavtzev. 1947 ; in-8, 800 p. — F. M. DOSTOIEVSKY : *Humiliés et Offensés*. Trad. du même. 1947 ; in-8, 424 p. — J. A. GONTCHAROV : *Oblomov*. Roman en quatre parties. Traduction intégrale du russe par Jean Leclère. Préf. de H. Kharitonoff. 1946 ; in-8, 596 p. — FÉODOR SOLOGOUB : *Le Démon mesquin*. 1947 ; in-8, 330 p.

Aux **Éditions de la Bonne Presse**, 5, Rue Bayard, Paris.

ALBERT FLORY : *Charles de Montalembert*. (Coll. Les grandes figures chrétiennes). 1946 ; in-12, 96 p., 24 fr. — *Vingt-Cinq Lettres inédites* du P. de Foucauld. 1947 ; in-12, 98 p., 75 fr.

Varia.

Dr BIOT et Dr GALIMARD : *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses*. Paris, Spes, 1946 ; in-12, 320 p., 150 fr. — H. CH. CHÉRY, O. P. : *Pour bien dialoguer la Messe*. Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 48 p. — DONALD ATTWATER : « *In the Beginning was the World* ». Londres, Dickinson, 1944 ; in-12, 16 p., 6 p. — *The Bible Way to Answered Prayer*. (The Bible Way Series). Chicago, Biblion Publishers, 1945 ; in-16, 64 p.

Les sources du corps sociologique de l'Église.

Le titre est à prendre dans son sens littéral : il s'agit des sources du corps sociologique et non des sources de l'Église. Les analyses précédentes en effet (1) nous ont appris à distinguer dans l'Église plusieurs niveaux de profondeur : la *res tantum* qui est la communauté des hommes avec le Dieu Trinitaire ; la *res et sacramentum* qui est la communauté des hommes réunie par le Christ glorieux et qui constitue plus spécialement le corps mystique du Christ, et enfin le *sacramentum tantum* qui est la formation sociologique apparue dans le bassin méditerranéen il y a deux mille ans. Nous ne parlons ici que des sources du corps sociologique, c'est-à-dire des intentions concrètement mises en œuvre dans l'exercice de l'activité sociale de l'Église terrestre. Il s'agit de partir d'en bas, de l'humain, du visible et de rechercher à partir de là comment peuvent se composer dans une unité plus ou moins dialectique le divin et l'humain. Entre chrétiens tout le monde admet la *res* de l'Église ; l'évacuation des tendances libérales ramène l'accord au sujet de la *res et sacramentum* ; tout le monde pose le problème du *sacramentum tantum*. C'est ce problème concret qui est ici le nôtre : signification et possibilité de la sacramentalité de l'Église.

* * *

Les théories du pouvoir dans l'Église n'ont jamais été pensées indépendamment des théories du pouvoir politique :

(1) Cette conférence a été prononcée au cours d'une session d'études consacrée à l'Église.

c'est par rapport à celui-ci que le pouvoir ecclésiastique s'est toujours défini, soit directement, soit *a contrario*. La catégorie « pouvoir social » est une catégorie philosophique, et c'est pour cela que l'ecclésiologie relève, d'une certaine façon, de la philosophie du droit.

En survolant rapidement ce domaine très complexe, et en prenant comme référence la conclusion du livre de M. Roubier sur la *Théorie générale du droit* (1), on peut dire qu'au début de l'histoire du droit le législateur se considère comme le gardien de la coutume et l'arbitre des différends entre particuliers : il est uniquement le garant du droit auquel on accorde l'usage de la force. Plus tard le législateur se considère comme celui qui doit découvrir la véritable nature des choses et rétablir l'ordre perturbé par l'homme ; s'il doit exercer le pouvoir coercitif et l'activité judiciaire, il doit surtout faire œuvre de vérité, en rétablissant l'équilibre des lois éternelles compromis par l'homme : il apparaît comme le fonctionnaire du droit naturel. Aujourd'hui le législateur se considère comme celui qui doit promouvoir le progrès de la communauté qu'il dirige : il a une activité créatrice et la part de son initiative est première ; s'il doit être fidèle au passé de sa communauté et à la vérité des conditionnements qui l'affectent, il doit être surtout fidèle à l'avenir qui l'appelle.

L'application d'un tel schéma aux doctrines ecclésiologiques est très éclairante. Il nous donne en effet la clé d'interprétation de bien des événements.

Sans entrer dans les détails et sans en donner les preuves, on peut dire que jusqu'au Xe siècle à peu près, l'autorité dans l'Église s'est bornée à exercer la fonction que l'histoire du droit qualifie de primitive. L'autorité a pour fonction de déclarer la tradition divine ou apostolique. Le garant de l'autorité en exercice est objectif : c'est l'ancienneté du

(1) Paris, Sirey, 1946.

siège, l'universalité de ses dires (coutumier, pouvoir déclaratif). En dehors du domaine de la Révélation : foi, mœurs, son rôle ne s'étend que d'une manière indirecte.

Saint Augustin exprime cela dans un texte que le décret de Gratien a conservé sous le nom de *Canon Illa* : « *Quod enim neque contra fidem catholicam, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum et pro eorum inter quos vivitur societate servandum est* ». On doit recevoir indistinctement tout ce qui n'étant ni contre la foi, ni contre les mœurs a été statué par les conciles ; ceux qui appartiennent à la communauté pour laquelle cela a été statué doivent l'observer. L'impératif d'une telle discipline est basé sur la piété filiale et sur l'amour de l'unité dans l'Église du Christ.

Dans cette conception du droit de l'Église, on s'aperçoit que la hiérarchie doit déclarer la foi et les mœurs, c'est-à-dire le contenu de l'Écriture ou de la Tradition orale, pour tout le reste on doit lui obéir filialement sans y attacher d'autre importance, avec magnanimité. Ce primat de la charité dans l'Église se retrouve dans la conception orientale : l'Amour personnel qu'est le Saint-Esprit est celui qui éclaire la communauté sur l'Écriture et sur la Tradition, l'Amour vécu par tous, est celui qui assure la cohésion intime et l'harmonie de l'Église.

A partir du Xe siècle commença pour le droit ecclésiastique une profonde évolution. On pourrait la caractériser en disant qu'elle correspond à la phase du droit naturel. Le développement culturel et social de l'Europe entraînait l'Église dans un développement parallèle. D'une part, la pensée constructrice refusait de limiter aux données de la Bible la connaissance du droit naturel : la Bible ne donnait que des prémisses à partir desquelles on pouvait tirer des conclusions valables. D'autre part les diverses décisions de l'autorité ecclésiastique étant rationnelles et sérieusement étayées sur la connaissance des Écritures, on pouvait vrai-

ment demander aux fidèles une obéissance à ces décisions à un autre titre qu'à celui de la charité due à la communauté : une obéissance comportant un acquiescement intérieur total. Il résultait de cette position que l'autorité ecclésiastique trouvait en face d'elle une autorité civile dont elle pouvait se considérer comme la sœur aînée. Tout droit s'origine dans la pensée divine et doit être rationnellement déduit des principes généraux que contient la Bible.

Le haut Moyen âge vit donc se développer une philosophie du droit extrêmement hardie puisque déjà s'y trouvait contenu le système d'Innocent III : la subordination du politique au religieux, l'homogénéité des normes disciplinaires et dogmatiques, la juridiction universelle de l'Église, soit directement, soit indirectement.

Dans cette conception du droit, l'Église par sa hiérarchie est essentiellement chargée de déclarer une vérité dont elle seule détient le critère dernier : elle permet l'organisation du monde en maintenant la vraie foi et en faisant jaillir d'elle toute autre vérité.

C'est contre cette prétention que se sont élevés les différents réformateurs dont est riche l'histoire du Moyen âge ; mais si Luther fut le seul dont la réforme aboutit, c'est qu'il avait à sa disposition une nouvelle théorie du droit naturel qu'on distingue de la précédente, en lui réservant le nom de droit de la nature. Le *jus naturae* est totalement défini par la raison naturelle et caractérise un ordre vraiment distinct de l'ordre surnaturel : tellement distinct même qu'il n'y a pas entre eux le passage sur lequel le droit médiéval avait basé les prétentions de l'autorité romaine. L'erreur de Rome est d'avoir admis la continuité entre ces deux ordres et d'avoir de ce chef réclamé une autorité qui ne lui convient nullement. L'ecclésiologie réformée vise à établir au contraire un droit qui sauvegarde la transcendance de Dieu et exclut toute prétention humaine sur lui. Non seulement il

n'appartient pas à la hiérarchie de règlementer au nom du Christ l'ordre de la nature, mais il ne lui appartient pas davantage de modifier l'ordre de la grâce, car une modification ne peut avoir d'autre source que la raison naturelle réfléchissant sur un ordre qui ne lui est pas homogène. Il y a un droit ecclésiastique réformé : son principe essentiel est de proclamer son incapacité à régir tout ce qui est spécifiquement religieux et divin dans l'Église.

Ainsi donc la longue période qui prépare la réforme et voit s'en dérouler les conséquences est marquée par une certaine conception des rapports du droit naturel et du droit divin : rapport de continuité ou au contraire de discontinuité. Cette période a pris fin. L'abandon par les diverses écoles juridiques de la théorie du droit naturel et de la théorie du droit de la nature a été provoqué par le caractère arbitraire de l'ordre rationnel qu'elle suppose. C'est pourquoi une théologie de l'Église peut actuellement adopter la nouvelle théorie du droit et essayer d'y exprimer le mystère de sa fonction dans le monde sans être aucunement gênée par le fait que d'autres philosophies aient pu être utilisées antérieurement pour exprimer ce mystère.

Cette conception est caractérisée par l'importance donnée au législateur et à son initiative pour promouvoir un vrai progrès dans la communauté : non pas un progrès apparent qui consisterait à tirer les conséquences de principes rationnels préexistants, mais un progrès réel qui consiste à créer des situations nouvelles dans lesquelles l'homme élabore un avenir où son idéal se construit.

Une telle vue du droit a l'avantage en effet d'être plus exacte du triple point de vue de la philosophie, du droit et de la théologie. De la philosophie car elle permet enfin de traiter l'avenir comme un avenir véritable et non pas comme une sorte de temps qui ne se distingue du passé que par son incognoscibilité. Du droit, car elle rend compte de l'activité

créatrice du législateur et de la part importante de son initiative pour engendrer une ambiance et engager sa communauté dans les voies du progrès. De la théologie enfin car elle donne toute sa densité à la mission apostolique de l'Église terrestre, et toute son importance aux péripéties de son histoire : l'incarnation est un phénomène de l'histoire et l'Église est aussi un phénomène de l'histoire : mettre cet élément en relief, c'est identiquement mettre en lumière le rôle de la hiérarchie ecclésiastique. C'est donc se donner la possibilité de reconnaître concrètement la conception des sources dans le corps sociologique de l'Église.

* * *

L'autorité ecclésiastique ne se donne pas comme dernière souveraine et le droit canon définit de quelle façon se trouve limité l'exercice de l'autorité dans l'Église. Sans faire de la notion de droit naturel telle qu'elle est présentée dans le code une analyse complète, nous dirons simplement que celui-ci n'y apparaît pas comme une source réelle du droit ecclésiastique : 1° il en est la matière en ce sens qu'il représente l'idéal moral des membres de la communauté, 2° il est un domaine important de la compétence de l'autorité ecclésiastique en tant que celle-ci juge en dernier ressort de ce qui relève des mœurs, 3° il est ce dont le droit se refuse à dispenser. Il n'y a rien d'autre dans cette notion. Ce n'est pas une source divine. L'importance de ce point est absolument fondamental. C'est par la théorie du droit naturel, en effet, que l'Église médiévale a développé son impérialisme. C'est en posant l'homogénéité de la raison humaine et de la raison divine que le droit ecclésiastique est devenu exorbitant. Ce n'était là qu'une illusion. Au contraire, ce que le code nomme le *jus divinum positivum* joue un rôle considérable : il est l'équivalent de la « constitution » dans les législations modernes.

L'ensemble des références au droit positif divin définit l'intention du Christ sur l'organisme historique qu'est l'Église : elle est une personne morale qui témoigne de la foi au Christ et constitue le milieu dans lequel cette foi doit vivre et se développer, elle est de ce chef indépendante de toute autorité civile, elle est universelle de droit, et, à cause de cela, centralisée dans un organisme qui jouit de l'indépendance vis-à-vis de l'autorité civile (la Papauté).

Cette Église est essentiellement constituée par une hiérarchie instituée par le Christ dans laquelle le Pape a une souveraineté ministérielle totale, et les évêques une autorité immédiate et plénière bien que doublement limitée, puisqu'ils sont tenus à la communion avec Pierre et que leur juridiction personnelle ne s'étend qu'à leur territoire.

Cette Église jouit de tous les droits de la société parfaite : c'est-à-dire qu'elle peut posséder, avoir une culture propre, exercer l'activité judiciaire d'autodéfense, et remplir sa mission en enseignant librement.

Tout cet ensemble de droits constitutionnels est essentiellement destiné à permettre une activité culturelle et sacramentelle, et une activité apostolique.

L'élément divin qui constitue le corps sociologique de l'Église se trouve donc authentiquement défini par le code dans tous ces textes où il nous renvoie au droit positif divin. En les analysant si peu que ce soit, on se rend compte que la source divine de l'Église n'est pas autre chose que la volonté du Père appelant chaque homme à la reconnaissance de son amour et groupant ses élus dans un corps auquel le Christ a donné, comme mission essentielle, de continuer sa propre mission. Ainsi la vie des chrétiens à l'intérieur de l'Église est tout entière orientée de par la volonté du Christ vers le travail apostolique de sa mission dans le monde : *il n'y a pas d'autre communauté chrétienne que cette communauté de travail*, il n'y a pas d'autre corps mystique sur terre que ce

corps souffrant issu de la Croix pour continuer le travail interrompu du crucifié, et si ce travail met chacun des chrétiens en intimité avec l'Éternel, il n'en demeure pas moins que l'Église terrestre n'est rien en dehors de l'organisme adapté à ce travail. L'Église terrestre est une communauté de travail parce qu'elle est une communauté du salut : elle n'est pas une simple communauté de salut.

C'est pour cela que l'Église est une communauté dont l'unité suppose irréductiblement la dualité des sources. Il y a une source humaine dans le corps sociologique de l'Église, parce que le Christ qui en est la source divine a posé en face de lui une communauté de personnes qu'il rend responsable dans l'accomplissement d'une mission. Le droit constitutionnel de l'Église, le droit divin, a créé une société parfaite avec dans le monde une mission absolue, universelle, indépendante, une mission donnée à des frères et à des amis du Christ. C'est en ce sens que le droit divin appelle en face de lui un droit humain, et la source divine une source humaine. Bien loin d'y trouver une difficulté, la foi chrétienne y trouve au contraire un renouvellement de force, et, comme nous allons le voir, un approfondissement formidable de ses exigences.

La difficulté classique en cette matière est de se représenter comment peuvent collaborer dans un corps sociologique Dieu et l'homme. A vrai dire cette difficulté cesse dès l'instant où l'on admet que l'autorité ecclésiastique est essentiellement spécifiée par la construction de l'avenir en présence de Dieu et avec lui. L'autorité humaine n'est opaque dans les rapports du chrétien avec Dieu que dans la mesure où celui-ci a déjà établi entre lui et Dieu l'opacité d'une représentation statique de sa religion. Dieu se révèle à nous : c'est là l'essentiel. Mais pour les uns Dieu se révèle dans l'impersonnel intemporel et éternel d'un dogme, d'une tradition, ou d'un conditionnement matériel quelconque

(l'Église barthienne) et dans tous ces cas le temps n'a aucune réalité à jouer dans la révélation de Dieu. Pour les autres, au contraire, le Dieu qui se révèle est le Dieu vivant dans la personnalité de ceux qu'il a constitués chefs de son Église et cette révélation est une révélation qui nous maintient dans la Foi la plus grande, car Dieu est une liberté qui construit avec nous le Royaume. On voit alors à quel point il est vrai que les voies de Dieu ne sont pas celles de l'homme. L'affirmation romaine de l'infaillibilité n'est un scandale qu'aux yeux de ceux pour qui le temps est révolu et pour qui l'avenir n'est que le développement de l'ordre éternel : comment l'homme peut-il prétendre définir temporellement l'éternel ? Aux yeux de ceux pour qui le temps est la création de l'avenir par une liberté vraiment libre, l'infaillibilité n'est au contraire que l'expression de la présence personnelle du Christ au milieu d'une communauté de personnes. C'est parce que l'histoire de l'Église est une histoire véritable et non le déroulement d'une comédie qui n'intéresserait que des exilés dans l'attente de la patrie, que l'infaillibilité a un sens : elle est la modalité selon laquelle s'accomplit une mission absolument unique dans le monde.

Il serait long à montrer en détail comment le droit prévoit l'exercice constitutionnel de cette autorité humaine dans les différents secteurs qui définissent sa compétence : il appartient à l'Église de s'exprimer en une activité sacramentelle qui demeure instituée par le Christ bien qu'on puisse toutefois lui assigner une origine postérieure, il lui appartient de définir des dogmes qui sont certainement révélés, alors même que les premiers chrétiens n'en auraient pas compris l'énoncé ; il lui appartient de prendre position dans toutes les questions qui intéressent la conscience des chrétiens dans le monde. Elle peut affirmer avec autorité une hiérarchie de valeurs et la défendre. Enfin elle peut exclure de son sein tel ou tel membre pécheur. Tout cela

exprime le drame de l'histoire qui se construit, et définit une mission confiée à des amis.

L'existence de l'Église précède son essence. Cela veut dire que Dieu nous aime avant de nous communiquer son amour par des organismes de communication plus ou moins complexes, mais cela veut dire aussi que l'être de l'Église historique ne peut être défini par son passé que dans la mesure où celui-ci est créateur de son avenir. C'est sous ce jour que la source humaine du corps sociologique de l'Église apparaît le mieux. Elle est la responsabilité des chargés de mission, qui, dans l'unité de la communion, ont à agir avec une foi en leur action qui est l'angoisse de la foi la plus profonde. Le cléricalisme est fait de la suffisance d'une responsabilité dont on sait qu'elle est sans autre lendemain que celui d'un jugement de Dieu sur l'intention. Le cléricalisme est faux et toute ecclésiologie donnant l'impression d'aboutir au cléricalisme est nécessairement fausse. Ce dont il s'agit ici est différent, la responsabilité de l'Église hiérarchique n'est pas morale, elle n'est pas de l'ordre de l'intention, elle est de l'ordre de l'action et de la réalisation dans la charité. L'avenir de l'Église est entre ses mains, si elle agit dans la foi Dieu est avec elle et son action est sacramentelle, mais si elle n'agit pas ou si elle agit sans amour, Dieu l'abandonne. Le Christ ne nous a-t-il pas dit : « Quand le Fils de l'homme reviendra sur terre, trouvera-t-il encore la foi sur terre ? »

Certes l'administration des sacrements individuels est encore valide, les messes sont encore des messes où le Christ est présent, où il veut bien prier pour nous ; mais tout cela est à la mesure de la foi de ceux qui en vivent, et en tout cas là n'est pas ce qui est premier dans la hiérarchie. On se rend complètement incompréhensible la doctrine de l'Église et les revendications d'autorité qu'elle porte si l'on demeure pour les juger dans une perspective individualiste. Il n'y a

de Romanisme valable que pour une Église apostolique qui doit continuer historiquement la mission du Christ, et pour des chrétiens qui savent ne pouvoir vivre leur foi indépendamment de cette mission confiée par le Christ à ses apôtres. Ramener les problèmes de l'union de l'humain et du divin dans le corps sociologique aux dimensions de la direction spirituelle et de l'administration des sacrements, c'est les rendre insolubles ; les ramener aux seules dimensions du culte statique de la créature, c'est laisser de côté une partie importante de la création qui est son dynamisme. Au contraire envisager le problème des sources de l'Église dans cette perspective d'une collaboration des amis de Jésus à son œuvre interrompue par la Passion, c'est lui donner sa véritable dimension et se permettre de comprendre avec une foi nouvelle toutes les exigences de l'Église. P. VIVIER.

LIVRES ANNONCÉS *(Suite)*

Rudolf BÄCHTOLD : *Karamzins Weg zur Geschichte*, (Basler Beiträge zur Gesch. Wiss., 23), Bâle, Helbing et Lichtenhahn, 1946; in-8, 103 p. — Auguste BAILLY : *La République de Venise* (Coll. Les Grandes Études historiques). Paris, A. Fayard, 9e éd. 1946, in-12, 442 p. — *The Second Inter-American Catholic Seminar on Social Studies*, La Habana, Cuba. Washington, Nat. Cath. Welf. Conf. (1946), in-12, 53 p. — R. HUF, O. C. R. : *Het Boek der Psalmen*, Roermond-Maaseik, Romen, 1946, in-8, 418 p. — Philip HUGUES : *Rome and the Counterreformation in England*, Burns Oates, 1944, in-8, 446 p. — R. D. MIDDLETON : *Newman and Bloxam*, Oxford Univ. Press, 1947, in-8, 261 p. — *Ordo divini officii pro A. D.* 1948, Turin, Berruti 1947, in-16, 208 p. — W. G. ORR, D. D. : *A Sixteenth-Century Indian Mystic*, Londres, Redhill, Lutterworth Press, 1947, in-8, 238 p. — Una POPE-HENNESSY, *A Czarina's Story*, Londres-Bruxelles, Nicholson et Watson, 1948, in-4, 59 p. — Wilhelm SCHAMONI : *The Face of the Saints*, New-York, Pantheon, 1947, in-8, 278 p., 120 ill. — W. J. SPARROW SIMPSON, D. D. : *The Religion of Sacrifice*, Londres, S. P. C. K., 1947, in-12, 68 p. — *** *Den Svenska Tidegärden*, Lund, 1944, Gleerups, in-12, 316 p. — Gunnar WESTIN : Kyrkohistorisk Arsskrift (Skrifter Utgivna av Kyrkohistoriska öreningen, I : 44), Uppsale-Stockholm, Almqvist et Wiksells, 1944, in-8, 400 p.

Le roman soviétique.

I. Comme document. (1)

Importance de la littérature.

Est-il besoin de souligner l'importance du facteur littéraire dans l'humanité pour justifier l'étude que nous présentons ici ? Les Lettres font plus que révéler l'âme d'un peuple ou d'une époque : elles peuvent donner leur âme à un peuple, influencer une époque. Les lettres favorisent les

(1) Signalons ici quelques ouvrages d'accès facile ; ils permettront, à ceux que la question intéresse, de l'étudier plus complètement. Les ouvrages dont les recensions sont publiées dans la Bibliographie sont marqués d'un astérisque.

M. Hofman, dans son *Histoire de la Littérature russe* (Paris, Payot, 1934) ne consacre que quelques pages aux Lettres soviétiques.

Le Prince D. S. Mirsky a écrit en 1924 : *A History of Russian Literature* et *Contemporary Russian Literature.*

Gleb Struve, d'abord en anglais, en 1943, puis en français, en 1946, a publié une *Histoire de la littérature soviétique* * (Paris, Éd. du Chêne). L'édition française comporte des additions à l'ouvrage anglais. George Reavey, poète et critique anglais, a fait paraître, en 1946, *Soviet Literature of to-day* (Londres, Lindsay Drummond), * il a aussi publié une anthologie avec M. Slonim.

Des études sur la littérature soviétique ont été publiées dans diverses revues ; signalons entre autres le numéro spécial de *Littérature Internationale* (Moscou, mai 1937), *Russie et Chrétienté* (juin 1935), le numéro spécial de *La Nef* (avril 1945). Tout dernièrement la *Documentation française*, éditée par la Présidence du Conseil, a publié une étude sur les éditions littéraires en U. R. S. S.

Quant aux textes, publiés en traduction, ils ne manquent pas. Des maisons d'édition en ont constitué des collections spéciales ; les cercles d'Amitié soviétique les propagent par les librairies annexées à ces organismes de propagande.

Il existe aussi des anthologies de littérature soviétique. Citons celles en français Vladimir Pozner : *Anthologie de la Prose russe contemporaine* (Paris, Émile Hazan, 1929) et *Panorama de la Littérature russe* (Paris,

échanges de cultures ; elles sont, parmi tous les moyens dont nous disposons, les plus aptes à exprimer l'humanisme et à en révéler l'origine ou la direction.

Témoins, les écrivains sont, souvent aussi, des novateurs, des précurseurs, des prophètes. Ils unissent les temps et parfois les hommes ; les œuvres littéraires comme tant d'œuvres d'art, lorsqu'elles atteignent les sommets où communie l'universalité humaine, manifestent une identité de nature qui, en fin de compte, est propice à la paix.

La littérature russe d'avant la révolution bolchevique, nous offre d'illustres exemples à ces considérations (1).

Si pour connaître mieux leur grande nation, on ne peut ignorer les auteurs russes, il est instructif pour pénétrer quelque peu dans l'âme russe contemporaine, celle que veut former le régime soviétique, de suivre la littérature soviétique.

Il n'est pas possible d'en retracer ici l'histoire pour ces trente dernières années ; des volumes, que nous signalons plus haut, y sont consacrés. Notre propos est plus général : donner une vue d'ensemble, une impression fondée sur une lecture assez étendue des romans soviétiques.

Ce qu'on objectera.

La littérature soviétique est dirigée, planifiée ; la forme

Kra, 1929) ; *Domaine Russe*, Textes de la litérature soviétique publiés par M. Dumaine (Genève, Éd. Trois collines, 1944) * ; *Cahiers de la Russie nouvelle*, 2 vol. (Paris, Tallandier, 1929 et 1930).

Enfin, une revue imprimée à Moscou *La Littérature soviétique*, qui remplace depuis 1946 *La Littérature internationale*, paraît en français, mensuellement. On y trouve, chaque fois, un long extrait ou une partie de roman et des études d'art et de critique.

(1) On lira avec profit l'étude du DR. A. STOCKER, *Ame russe — Réalisme psychologique des Frères Karamazov*, Genève, 1945*. Dostoievsky a pénétré, dans cette œuvre, l'âme humaine tout autant que l'âme russe. C'est ce que le Dr. St. fait ressortir avec une pénétration et une compétance qui satisfont et instruisent.

même d'écriture est comme imposée à travers ce « réalisme socialiste » décrété comme unique manière pour un écrivain soviétique de présenter les choses, la vie, les aspirations du peuple russe actuel. Les auteurs, dira-t-on, qui ont dévié de la ligne du Parti, sont traités en saboteurs, comme des exemples tout récents le prouvent (1).

Si, d'une part, le gouvernement soviétique protège, subventionne et récompense royalement l'écrivain qui a mérité ses bonnes grâces, d'autre part, le travail de l'écrivain est considéré sur le même plan que celui de tout travailleur : *produire* est, depuis l'origine de la révolution, le grand commandement.

Il nous faut examiner ces remarques, car toute cette ambiance dans laquelle vit l'auteur influencera incontestablement son inspiration. Mais nous parlons de littérature. Bien des œuvres classiques ont été écrites dans des prisons. La souffrance, les tortures ont fait jaillir du plus profond des cœurs des cris pathétiques qui vont remuer tout être humain ; encore faut-il qu'ils puissent être connus.

Il s'agit donc de savoir si la littérature soviétique telle qu'elle est — planifiée, dirigée, sortie des tâtonnements du début, quasi fixée dans un style propre — a produit et peut produire des œuvres *humaines*, des œuvres d'art. Trouverons-nous là les documents que nous cherchons, les manifestations libres d'une pensée artistique et créatrice, les signes d'un riche avenir et aussi l'héritage d'un passé litté-

(1) Serait-ce le destin des Lettres russes, depuis deux siècles surtout, d'être soumises à la politique ? A la liste des auteurs poursuivis sous le tsarisme, qu'André MAZON dresse dans son article : *Le patrimoine littéraire de l'Union soviétique* (Connaissance de l'U. R.S.S., Éd. Hier et Aujourd'hui, Paris, 1946) ne peut-on opposer une autre liste : celle des auteurs contemporains qui émigrèrent ou furent condamnés ou exilés ou qui disparurent pour toujours, sous les Soviets ? La revue soviétique *Culture et vie*, tout récemment, jugeait sévèrement des œuvres de grands parmi les grands actuels : FADEEV, FÉDINE, ILYA EHRENBOURG, SIMONOV.

raire encore proche ? La littérature soviétique témoigne-t-elle de vérité et de beauté ?

Ne va-t-on pas nous reprocher d'encourager la lecture de ces œuvres et de propager ainsi une idéologie dangereuse ?

Tranquillisons ceux qui craignent la propagande de théories philosophiques inacceptables. Bien vite, sans aucun doute, chacun découvrira les mobiles de l'auteur que l'on suit, la thèse qu'il veut défendre, le « plan » auquel il contribue. Peut-il en être autrement lorsque tout ouvrage doit recevoir une sorte d'imprimatur, est soumis à une critique cruelle par la presse officielle, laquelle n'use que de critères d'ordre politique ? Les maisons d'édition sont des officines d'État ; l'Association des écrivains comporte son organisation policière ; les revues littéraires se voient imposer quelque homme politique si leur ton n'a pas plu aux comités de parti : autant de conditions et de circonstances qui nous semblent incroyables mais qui correspondent parfaitement à l'idéal communiste. « Le prolétariat socialiste doit affirmer le principe d'une littérature de parti » avait déclaré Lénine en 1905 dans son article : *L'organisation de parti et la littérature de parti*. Et Staline appelle les écrivains : « Les ingénieurs des âmes humaines ». C'est pourquoi un auteur doit exalter le régime, le parti, ses dieux, ses héros. La réaction doit toujours être honnie. Les thèmes développés seront quasi toujours identiques. Et ces naïvetés feront tant sourire que l'effet de propagande — cherché avant tout pour l'intérieur du pays — en sera fortement diminué à l'étranger. Maintes déclarations officielles assignent un but précis aux auteurs : former le peuple à l'idéal soviétique. La thèse « l'art pour l'art » est déclarée bourgeoise et n'est pas productive.

Le prestige de la littérature en U. R. S. S.

Les Soviets sont très fiers de leurs Lettres et de leurs arts. Maxime Gorki déclara aux écrivains étrangers, venus au

congrès des écrivains soviétiques, en 1934 : « Même le moindre parmi nous a plus de talent que les écrivailleurs occidentaux. En plus, dans nos rangs, nous comptons au moins cinquante écrivains d'un très grand talent, cinq autres qui peuvent se prévaloir du génie et, enfin, deux qui incarnent le génie même ». Au retour de ce congrès, H. G. Wells, peu suspect cependant, répondit à pareille suffisance ; il parla d'« abêtissement et de servitude des littérateurs russes dits modernes ». L'affirmation : « Nous avons la plus grande littérature du monde » se rencontre fréquemment dans les écrits soviétiques.

Le gouvernement de l'U. R. S. S., il faut le reconnaître, ne ménage pas son appui aux écrivains. En Russie, tout homme qui se sent un talent d'écrivain est pratiquement aidé à se former, à produire le fruit de sa pensée. Peu après la révolution, des écoles furent fondées pour les écrivains venant du prolétariat : les plus humbles pouvaient y avoir accès. Gorki ne ménagea pas son appui et ses conseils aux jeunes, aux ouvriers qui lui avaient adressé leurs essais. Plus d'un auteur, célèbre aujourd'hui en Russie, est sorti des usines, des kolkhozes ou de la troupe, et leurs notices biographiques le signalent chaque fois avec complaisance. C'est un mérite indéniable de permettre à un homme doué, quelle que soit son origine, de cultiver son talent. Il y a dans ce fait la manifestation d'un sain communisme.

Des « Prix Staline » sont décernés chaque année. Certains auteurs, comme feu Alexis Tolstoï, jouissent de villas en Crimée, de propriétés et de rentes considérables et ils ont les honneurs de funérailles nationales.

Les demeures des grands savants et des écrivains fameux sont converties en musées, après leur mort.

L'immense population de l'empire soviétique fournit une grosse clientèle, accrue par l'accession à l'instruction. Aussi la diffusion des œuvres littéraires s'exprime par centaines de

milliers et par millions, comme aussi par les éditions dans les diverses langues et dialectes de Russie et de Sibérie.

En trente ans de révolution, Tchekhov a été tiré à dix-huit millions d'exemplaires; les œuvres de Léon Tolstoï ont paru en cinquante langues (vingt-six millions d'exemplaires) ; celles de Pouchkine en soixante-deux langues (trente-six millions), celles de Gogol en vingt-neuf langues. Le chiffre des tirages de Gorki atteint les quarante quatre millions d'exemplaires. Citons : *Sur le Don paisible* de Cholokhov, tiré à un million neuf cent mille exemplaires, *Tsoushima* de Novikov-Priboï à un million sept cent mille, *Et l'acier fut trempé* de Nicolas Ostrovski à un million sept cent mille, *Pierre Ier* de A. Tolstoï à un million cent mille.

Pour les auteurs étrangers, les plus gros tirages furent atteints par Barbusse, Balzac, Maupassant, V. Hugo, Jack London, Anderson, Kipling, M. Twain, Dickens, U. Sinclair ; Cervantès, Gœthe, Homère, Schiller, Shakespeare jouissent également d'une grande vogue.

La littérature étrangère contemporaine, par contre, ne doit rencontrer aucune estime chez un sujet soviétique ; elle ne peut « qu'empoisonner la mentalité des citoyens ». Aragon a les honneurs soviétiques, ainsi que P. Eluard, P. Emmanuel, Cl. Morgan, A. Chamson, Elsa Triolet. Et pour des motifs divers Céline, Gide, Giono, Malraux, Montherlant, Sartre sont honnis.

Un autre signe du prestige dont jouit la littérature en U. R. S. S. est le fait que des littérateurs se mettent, comme tels, sur les listes électorales. Aussi ne faut-il pas s'étonner d'apprendre que le fameux poète Lebedev-Koumatch (l'auteur du chant *Rodina*, devenu l'indicatif du poste Radio-Moscou) fit, le 17 juillet 1938, un discours en vers à la première session du Soviet suprême de la R. S. F. S. R.

Ce que ces romans manifestent.

On aura beau faire : même l'U. R. S. S. où tout est organisé à l'extrême, où l'on veut tout prévoir et ordonner, l'U. R. S. S. est soumise comme les autres pays aux lois historiques. L'historien fixe ces dernières après coup : au moment même où elles agissent, les hommes ne sont pas toujours capables de déceler leur influence dans le cours des événements. La littérature soviétique est un nouvel exemple de la pression qu'exercent sur les Lettres et le mouvement des idées, les situations politiques, les circonstances publiques, les « constantes » d'une nation ou le déterminisme d'une race. En U. R. S. S. on a voulu, on a cherché, on a dirigé les transformations sociales et économiques que nous connaissons : on veut conduire l'Histoire. Mais a-t-on pu prévoir toutes les répercussions profondes qui seraient mises en branle ? Non, puisque, en politique tant intérieure qu'extérieure, la « ligne du Parti » varie. Créer un nouveau type d'humanité, un nouveau type de société, tel est le but. Qu'est donc cet homme soviétique? Quelle est la vie dans cette société? Ceci intéresse l'humanité entière. Et c'est chose passionnante à découvrir. Un auteur, voulût-il ne pas l'avouer, peut-il échapper aux impondérables qu'aucune dictature ne dirigera à son gré ?

Pour répondre à ces questions il ne suffit pas de se borner à lire quelques romans ni un seul auteur.

Enlevez donc d'un roman soviétique les thèmes imposés, retirez les pages consacrées à glorifier le régime, celles, très nombreuses, à éduquer le lecteur russe ; faites abstraction du récit qui vous intéressa à une situation donnée, à un fait humain ; puis fermez le livre ou mieux, faites la somme de toutes les impressions ressenties à la lecture de nombreux romans et demandez-vous : quelle est l'image que je puis me faire de ce peuple ? Quelle est la pensée intime de tous ces êtres humains ? Qu'est-ce qui remue dans leur cœur ?

Car nous savons que seuls ont pu sortir de Russie les ouvrages favorables au régime ou ceux qui sont propres à le présenter sous un tel jour. Mais ne devons-nous pas attendre des auteurs fidèles au « réalisme socialiste » une image de la vie en Russie qui corresponde à la réalité et, pour exprimer tout le contenu de ce réalisme socialiste, qui indique, dans l'avenir, la direction que prend cette société nouvelle ?

Le jugement que nous devrons porter sur l'ensemble de ces productions sera le suivant : l'exaltation des auteurs est de commande ; la propagande par les Lettres est synchronisée ; le type du héros soviétique n'est pas humain ; une lourde oppression maintient les esprits et les cœurs ployés sous un fardeau ; il n'y a plus de vraie joie dans ce pays et les larmes même n'ont pas le droit de couler. Expliquons-nous.

Une littérature collectiviste.

Comme tout autre travailleur de l'U. R. S. S., les auteurs doivent contribuer à la création de l'État collectiviste.

Trancher résolument sur cet individualisme vers lequel inclinent tant d'écrivains bourgeois, doit être le souci des écrivains soviétiques, puisque le but de la révolution bolchevique est tout autant la collectivisation des individus que des choses. L'homme doit se perdre dans la masse, accomplir sa tâche en vue de la masse, être prêt à tous les sacrifices pour le bien commun.

Ici et là, en Occident, on connaît aussi des œuvres à tendance communautaire ; nous pensons à ces romans d'Amérique où sont décrites les migrations massives vers l'Ouest ou la Guerre de Sécession. Nous avons en vue ces chroniques d'une époque, comme *Les hommes de bonne volonté* de J. Romains (1),

(1) Jules Romains a créé, en littérature, l'*unanimisme*. Il prétend étudier les relations entre le groupe et l'individu. Il a raconté cette sorte de révélation qu'il eut, en octobre 1903, rue d'Amsterdam : « qu'une con-

ou ces romans-fleuves qui ont été dénommés des Sagas (à la suite des *Forsythe Saga*) telle *La Chronique des Pasquier* et tant d'autres, qui racontent l'histoire de plusieurs générations.

En U. R. S. S., c'est le peuple russe entier qui tient le rôle de héros, dans le sens où nous parlons des héros et des personnages d'un roman. Il faut comprendre par là que l'auteur, même s'il raconte l'histoire d'une personne individuelle ou d'un groupe de personnes, cherche avant tout à créer des livres qui pensent « collectivement » ; il veut donner une image de la vie communautaire, raconter la libération sociale des classes prolétaires, mettre l'accent sur le communisme de la vie et des institutions, enfin, donner à chaque lecteur la sensation ou le désir d'être acteur dans cette formidable expérience ; il voudra exprimer l'enthousiasme collectif ou le provoquer. C'est à cela que doit tendre toute œuvre littéraire soviétique. Alors qu'un roman individualiste force

science unique englobait les consciences éparses autour de lui, y compris la sienne, et qu'un rythme général submergeait les rythmes particuliers propres à tel individu, à telle vie de magasin qui accueillait ses derniers clients, au rythme de ce fiacre qui roulait à droite de la chaussée, près du poète. Plus rien n'était près ou loin : tout était fondu en un tout. Le poète venait de sentir la synthèse du monde ». Il dit aussi : « Détacher un individu, exprimer sa conscience exclusive, c'est là une convention ». Madame Israël écrit dans *Jules Romains, sa Vie, son Œuvre*, les lignes qui suivent : Il faut « que nous connaissions les groupes qui nous englobent, non par une observation extérieure, mais par une conscience organique ». Or, que faut-il pour amener l'âme des groupes à converger sur nous? En être digne, avoir conscience d'être une partie du groupe afin qu'à son tour celui-ci sente sa réalité. Et pour cela il faut « déblayer notre âme de tout égoïsme, la vider de tout songe individuel » (p. 95).

Il nous a semblé intéressant de situer la position de J. Romains face à la littérature soviétique, avec laquelle, on le voit, il a des affinités tout au moins dans sa recherche de cette âme collective, recherche louable pour autant qu'elle respecte en chacun la part de liberté individuelle, la valeur de chaque âme.

Nous avons emprunté ces renseignements au P. A. DE PARVILLEZ, dans son article : *Jules Romains et l'Unanimisme*, Études, 20 nov. 1936, p. 465-483.

le lecteur, disons, à examiner sa conscience, ou tout au moins à compléter ou à reviser sa conception de l'homme, le roman collectiviste doit tirer l'individu de cette concentration personnelle et l'élever au plan des préoccupations sociales.

Mais, nous dira-t-on, c'est l'œuvre du philosophe et non du romancier d'étudier l'universel.

Sans aucun doute, le problème de l'homme, de la personne placée devant un conflit, devant un choix inéluctable où sa conscience doit prendre une décision, où son bonheur est en jeu, est une source d'inspiration littéraire et rejoint l'humain le plus vrai. L'amour de l'homme et de la femme, chose éminemment personnelle, est et demeurera aussi un thème fécond. Les sentiments de chacun devant la beauté ou la laideur, le bien ou le mal, feront aussi l'objet de composition artistique. Mais quelle puissance, quelle résonance à longs retentissements si l'auteur parvient à exprimer l'ascension ou le calvaire de tout un peuple, ou même celui du monde ! Faudra-t-il abandonner aux philosophes, aux sociologues et aux politiciens la considération et l'analyse de la tragédie mondiale, des drames qui se jouent entre continents, entre nations comme entre classes ? Il y a là une matière humaine que seuls de grands poètes sont capables d'animer par leur art.

La littérature soviétique cherche à exploiter cette veine, tout au moins pour ce qui concerne la Russie et sa population. Ne considérer que l'individu isolé, livré à ses instincts, en butte à ses difficultés, ne suffit pas aux écrivains soviétiques pour collaborer à la socialisation communiste. Ils ont voulu porter sur la nation, sur la communauté toute l'attention réservée jusque là à des états individuels, puisque l'individu doit toujours se sacrifier pour la communauté. Sacrifice exigé au nom d'une nouvelle divinité — le nouveau personnage toujours présent dans ces œuvres — le régime,

le Parti, l'État, personnifiés dans le commissaire politique ou quelque dirigeant officiel.

Défauts du roman collectiviste.

Les moyens employés par ces auteurs sont souvent, il faut le reconnaître, enfantins et naïfs. Leurs éminents prédécesseurs russes ont également fait preuve de préoccupations sociales, sans négliger pour cela les règles de l'art littéraire.

Qu'il y ait une erreur à la base des œuvres soviétiques — la déification de l'État, du Parti — nous le savons. Mais, dans l'histoire des Lettres, cet effort collectiviste est une position nouvelle qui impressionne. Reconnaître ce mérite nous autorise à signaler les erreurs flagrantes.

Transporter sur le plan littéraire les préoccupations gouvernementales et y puiser quasi uniquement l'inspiration, ne construire que des romans à thèse et tenir si peu compte du sentiment humain, du gratuit dans l'homme, c'est négliger une condition de l'œuvre d'art : le désintéressement. Les naïvetés de primaires, l'admiration béate devant le machinisme et les conquêtes de la science, le matérialisme sans plus qui supprime toute élévation spirituelle, toute envolée, ce sont aussi des défauts en littérature. Ces derniers ne proviennent pas des visées collectivistes des auteurs, car il est parfaitement défendable qu'entre des œuvres individualistes et des œuvres collectivistes, celles-ci paraissent atteindre mieux la réalité de la vie humaine, vécue en une société comme celle de l'U. R. S. S.

La vie chrétienne du premier siècle, n'est-elle pas magnifiquement dépeinte dans les Actes des Apôtres ? Saint Luc y décrit l'extension de l'Évangile à travers le monde romain, grec et asiatique. Ne nous a-t-il pas fourni un exemple de littérature non seulement collectiviste, mais encore universaliste ? Saint Paul, personnage principal des Actes,

disparaît devant l'Église, devant le Royaume de Dieu qui grandit, se développe, devant la Parole de Dieu qui se répand.

Une grande absente.

Il est une autre déficience dans les œuvres soviétiques et elle est d'importance, puisqu'il s'agit ici d'art. C'est l'absence de vraie poésie. Nous n'avons jamais beaucoup apprécié ces descriptions, ces tableaux, qui sont comme des hors-d'œuvre et par lesquels certains auteurs croient créer un climat poétique alors que ces peintures ne sont pas reliées à l'intrigue et n'expliquent pas le caractère des personnages. Les écrivains soviétiques encombrent leurs œuvres de semblables peintures et les surchargent encore d'une multitude de notations scientifiques (espèces minérales, végétales et animales) ; ou bien, ils consacrent des pages entières à décrire des machines ou à initier leurs lecteurs aux découvertes de la science. Orienter la pensée vers le matériel et les réalisations industrielles, comme si le dur labeur de l'ouvrier ou même l'âpre combat du soldat n'avaient pas aussi une valeur humaine qui dépasse le « rendement », demeurer obstinément sur le plan terrestre et négliger ce qui soulève le cœur, se désintéresser de l'homme qui se cherche et cherche la vérité et l'amour : tout cela a fait perdre à la littérature soviétique le chemin de la poésie, cette émanation du spirituel, cette qualité unique du sensible. La poésie est comme une clef, un talisman qui permet la communication entre l'esprit de l'auteur et celui du lecteur ; c'est par elle que les œuvres littéraires charment et sensibilisent l'esprit. Et peut-on croire que le lyrisme politique soit devenu un nouveau genre littéraire ?

Les auteurs soviétiques ont-ils cure de poésie ? Ou, tout simplement, les ordres de combattre la théorie de l'« art pour l'art », de trancher de ce fait sur la littérature prétendûment bourgeoise, leur ont-ils fait perdre tout un domaine bien humain ?

Pour nous mettre en contact avec l'humanité ou de grandes portions de celle-ci, les œuvres artistiques doivent faire chanter les cœurs et les âmes et non les maintenir captives dans une existence étroitement terrestre et matérielle.

Et l'amour ?

Ce qui, à la rigueur, — car il ne faut pas exagérer l'importance ou la nécessité du thème d'amour — pouvait susciter de la poésie, par un sentiment élevé, l'amour de l'homme et de la femme, l'amour, n'existe pour ainsi dire pas dans l'ensemble des romans soviétiques. Lorsqu'il apparaît, c'est sommairement, pauvrement : il ne nous émeut guère. On a parfois l'impression que, forcés d'en parler, les auteurs le présentent comme une manifestation grotesque, pitoyable, presque honteuse, des sentiments intimes. Il se pourrait que ces écrivains subissent encore l'influence des théories développées dans les Lettres soviétiques, au début de la révolution : l'amour fonction biologique. Ces héros paraissent froids ; ils sont comme en défense devant l'amour. Celui-ci est omis ou caché. Vraiment, ces œuvres ne procurent pas de lectures libertines. Peut-être s'étonnera-t-on que nous nous en étonnions ou que nous puissions prôner Freud pour répondre à Lénine. Nous signalons ce fait pour expliquer le caractère anormal des héros soviétiques : conduits par l'unique souci de la construction socialiste-soviétique, ils ne font pas attention, ne réagissent pas à ce qui est si intimement attaché à la nature humaine. Tous des héros, de petits saints. Est-ce le type d'homme que l'on veut produire là-bas ? Est-ce une peinture authentique de la réalité ? On aimerait voir plus d'amour(1). S'il existe,

(1) Nos remarques portent sur l'ensemble des romans soviétiques. L'absence d'amour dans ces ouvrages fut remarquée par les lecteurs russes eux-mêmes et ils s'adressèrent au congrès des écrivains pour signaler cette carence avec d'autres (cfr GLEB STRUVE : *op. c.*, p. 50). D'autre

pourquoi le cacher ? N'existerait-il pas ? C'est impossible.

La femme peut être devenue l'égale de l'homme et partager ses travaux ; a-t-elle pour cela perdu sa grâce et son mystère ? Pourquoi cette honte d'en parler comme d'un être sensible ? Lorsqu'elle paraît, c'est en héros du travail, de la guerre. Il y a cependant, nous dit-on, une politique de « retour de la femme au foyer ». Pourquoi faire abstraction des relations d'amitié, de bienveillance, des témoignages d'affection propres à la femme et qui peuvent donner à la vie des êtres humains ce caractère social que l'on veut cependant créer ?

On a indiqué une raison de cet état de choses : il faut supprimer tout ce qui peut amollir l'individu. Et l'on voit à nouveau se dresser la divinité monstrueuse qui exige tout amour, tout sacrifice : l'État, le Parti. Cette unique obsession, portée jusque dans la vie sentimentale, créera le héros soviétique.

A un degré inférieur, mais bien humain quand même, le bien-être, la chaleur du foyer familial, l'intimité de la vie chez soi n'apparaissent quasi jamais ; par contre les réunions politiques, les cours, les conférences, les inspections, la recherche scientifique, les records industriels ont tous les honneurs du livre, occupent tout le champ vital que ces romans décrivent.

Quand on lit l'ouvrage *La maison sur la Mokhovaïa* de Guennady Gor, on suit avec mélancolie cette femme séparée de son mari par la guerre et qui a perdu ses enfants. De l'un

part on sait que le mot d'ordre de Staline : « intérêt pour l'homme lui-même » est suivi (cfr F. LIEB : *La Russie évolue*, ch. II, nº 6). C'est ainsi qu'il faut expliquer que dans des œuvres récentes le thème d'amour reparaît avec d'autres individualisations, voir par exemple : *Histoire d'un vrai homme* de BORIS POLEVOÏ ; *Et l'acier fut trempé* d'OSTROVSKI. La même remarque doit d'ailleurs être faite pour les expressions de croyances religieuses : le nom de Dieu, la mention des icones, des églises, des prêtres se retrouvent de nouveau dans les dernières œuvres.

et des autres il est peu fait mention. Mais on voit l'héroïne comme passivement attelée aux tâches qu'impose la lutte contre l'envahisseur. Comme si, pour remplir son devoir, cette femme devait anéantir son âme. Les esprits embrigadés avec les corps, tous attachés à la même chaîne et entraînés vers une fin sans espoir ni lumière, vers le laminoir qui égalisera tout.

Deux exemples.

La formule du roman collectiviste (en tant qu'il s'oppose au roman individualiste) ne semble pas encore découverte. Voici une œuvre dont on parle, que l'on exalte comme un exemple et qui reçut le prix Staline en 1945 : *La Jeune Garde* d'Alexandre Fadeev. L'auteur est considéré comme un des chefs actuels de la littérature soviétique. L'histoire racontée ici s'appuie sur des faits réels. La jeunesse de tout un village s'organise pour résister à l'occupant. Ce roman est-il un modèle d'œuvre collectiviste ?

Cinquante-quatre personnages paraissent en scène ; ce sont tous des jeunes gens et des jeunes filles ; ils sont, hâtons-nous de le dire, vaccinés contre l'amour ; ils ne forment qu'une volonté tendue qui fait jaillir l'héroïsme à jet continu. Pour soutenir l'intérêt, l'auteur a été forcé d'accentuer la physionomie de quelques personnages et, de ce fait, est retombé dans un individualisme mitigé.

Compagnons de route, de Véra Panova, un autre prix Staline, doit aussi être un roman collectiviste. Il s'agit d'un train sanitaire où vit sous l'œil d'un commissaire politique, tout un petit monde. L'idée d'équipe domine ; cependant chaque personnage reste bien lui-même et quand la guerre est terminée, chacun rentre chez soi. Mélange d'individualisme et de collectivisme.

Ce qui est collectif, dans cette littérature, dans toutes les œuvres de cette littérature, c'est le thème communiste,

la sollicitude universelle pour le Parti, dont les injonctions l'emportent sur l'idée de patrie.

Humanisme soviétique.

En définitive, ce que nous voudrions connaître, par les romans soviétiques, c'est le type d'homme soviétique, celui qui existe déjà ou celui que l'on veut créer. Cette question est traitée par G. Reavey dans *Soviet Literature To-day*, par Gleb Struve dans son *Histoire de la Littérature soviétique*, par Bernard Amoudru dans *Dostoïevsky et Ehrenbourg* (éd. Univers, Lille) et par les critiques soviétiques eux-mêmes comme par leurs admirateurs. Tous et chacun parlent d'humanisme soviétique. C'est là une constatation encourageante qui nous permet d'espérer. Mais il s'agit de se comprendre. Qu'entendent les écrivains soviétiques par humanisme ?

« Nous trouvons, dit Reavey, une plus substantielle définition de l'humanisme nouveau dans A. Tolstoï. On lit : « La littérature russe est humaine comme aucune autre. Mais l'humanisme de la littérature classique diffère en principe de l'humanisme soviétique. Dans le premier nous voyons la pitié, la souffrance pour l'homme, la compassion. Dans le nôtre c'est un vrai et actif combat pour édifier les conditions du bonheur humain. Dans le premier l'humanité est psychologique. Dans le second l'humanité est historique, déterminée par le contenu même des idéaux, des luttes nationales. Dans le premier l'homme est objet de vivisection psychologique, dans le second c'est un homme historique » (1).

Comme nous le disions plus haut : il s'agit de créer, de conduire l'histoire — affirmation maintes fois exprimée par Lénine et par Staline. Or, seuls les héros et les génies peuvent agir sur le cours de l'histoire : on créera donc des héros, des génies ; le peuple entier devra prendre figure de héros. Il

(1) George Reavey, *op. c.*, p. 163.

faudra donner conscience à tous de ce rôle si lourd. Ici réapparaît la thèse de la destinée historique de la Russie dans le monde, l'affirmation de la qualité exceptionnelle du Russe comme type d'humanité.

Cela ne nous éclaire pas encore suffisamment sur l'homme soviétique.

La qualité première de cet homme c'est d'être une personne sociale et non un individu isolé. Ces personnalités devront pénétrer la société de leur influence, de leur vitalité, vivre de la société mais la construire aussi pour lui donner sa forme historique.

Comme on le remarquera, ceci n'est pas nouveau pour le peuple russe. Il n'a pas été soumis, comme les peuples d'Occident, à l'individualisme insufflé par la Renaissance ; dans le domaine de la religion, il est plus ecclésiastique, plus communautaire que les occidentaux.

Il nous faut donc chercher encore plus loin. L'humanisme soviétique serait celui pour qui rien n'est impossible à l'homme soviétique. Une sorte de folie scientifique, industrielle, technique semble avoir atteint l'U. R. S. S. ; elle devait regagner tout l'arriéré technique qui avait laissé la Russie bien loin des autres nations civilisées. Rien n'est impossible. « On peut guérir toutes les maladies », comme dit un chirurgien dans un roman. La science découvrira tous les secrets.

On arrivera à faire pousser du froment, des fruits, jusque dans la glace. Et l'homme soviétique, le vrai homme, doit avoir une telle volonté qu'il ne recule devant rien, devant aucun effort. L'homme a conquis la nature ; un jour il conquerra la vie, vaincra la mort... Car l'homme soviétique transformera le monde. Le monde matériel, s'entend, le seul que considère le matérialisme marxiste.

Peut-on, à ce propos, rappeler la thèse de Lénine, suivant laquelle la révolution bolchevique n'est qu'un stade, dur et pénible pour beaucoup, où l'État doit user de tout son pou-

voir de contrainte sans égard à aucun sentiment ? Mais le jour viendra où l'État ne sera plus nécessaire. Selon le mot de Marx : « Le gouvernement des hommes est remplacé par la gérance des choses ». La nouvelle société sera composée d'hommes qui jouiront de tous les progrès matériels, d'une égalité totale entre tous. Tous les défauts des anciens régimes ayant été abolis, toutes les causes de souffrance étant disparues, l'homme connaîtra le paradis sur terre.

Mais, en attendant, les romans soviétiques contemporains nous donnent une image du héros soviétique qui correspond assez bien au surhomme de Nietzsche. Je ne pense pas que ce soit là ce qu'on ait voulu, car Nietzsche est un individualiste forcené. Mais, je vous défie de lire *Et l'Acier fut trempé* ou l'*Histoire d'un vrai homme,* deux romans couronnés ces dernières années, sans être frappé par ce rapprochement.

Et, sans vouloir d'ailleurs prolonger cette comparaison, nous ne voyons pas très bien la différence qui existe entre un héros soviétique et un héros fasciste, un héros hitlérien, par exemple. D'autres ont déjà exposé ce point de vue. Nous le rappelons uniquement parce que la question d'humanisme, telle qu'elle est posée par les Soviets ou qu'elle l'était par les nazis, demeurait tout de même dans un cercle étroit : celui de la nation ou de la race ; celui de la force et de la technique ; celui de la domination sur le reste de l'humanité. Chez les uns comme chez les autres, ce n'est pas un humanisme en lequel tout homme, de toute nation, de toute race puisse trouver le type d'homme idéal, si du moins on veut lui laisser un bien proprement humain : la liberté qui est l'expression, l'activité d'une âme spirituelle.

Et quand même, il reste pour nos contemporains une leçon à tirer de cet exemple, de cet enseignement donnés par les littérateurs soviétiques : le devoir pour l'homme de se donner davantage au bien commun, la grandeur du sacrifice, de l'effort, l'amour des autres hommes. Ce sont là thèses bien chrétiennes.

Les limites de l'inspiration.

Littérature dirigée, planifiée, disions-nous au début de ces pages ; catégories toutes faites des individus ; thèmes imposés : souvenons-nous des œuvres sur le Plan quinquennal, sur le machinisme, sur l'agriculture, sur les découvertes en Sibérie et, pour le moment encore, sur la guerre ; les incidents qui peuvent survenir, jusque dans les réalisations industrielles, et l'unique solution politique ; la question morale qui se réduit à celle-ci : suis-je dans la ligne du Parti ? Mais il n'y a plus alors de problème humain pour nous tenir en haleine. A tout, la même réponse est donnée ; toujours la même doctrine est appliquée. Le lecteur sait toujours où il va ; il ne sera pas soutenu par ce sentiment d'attente et de confiante ignorance qui lui fait adopter les vues de l'auteur dans une histoire qu'il sait cependant imaginée.

Par la littérature soviétique, comme d'ailleurs par les déclarations officielles de l'Union des écrivains soviétiques et par les excommunications formulées contre des écrivains, nous comprenons à quel embrigadement des auteurs eux-mêmes on est arrivé là-bas. De ce fait, les Lettres soviétiques perdent leur force de conviction. Telle œuvre peut entraîner notre adhésion, parce que l'auteur a traité son sujet avec force, avec pénétration, avec art : l'ensemble des œuvres nous déçoit à ce point de vue de la vérité littéraire. Cette soumission de tous les auteurs — ils ne peuvent faire autrement, ils doivent produire, puisque c'est leur raison sociale d'être — de tous les écrivains d'un empire, avec ses peuples qui ont chacun leur langue, a quelque chose d'autant plus monstrueux que nous étions habitués à une indépendance de la plume, en Russie, qui ne craignit pas la persécution et l'exil.

Si ces auteurs soviétiques ont voulu dépeindre la vie d'esprits-forçats, ils ont réussi ; mais nous ignorons encore quel est le véritable état d'âme, les sentiments réels qui animent les cœurs russes.

Leçons d'une littérature dirigée.

L'antienne que les écrivains russes sont réduits à chanter, sans se lasser, peut se formuler ainsi : Le régime soviétique est le meilleur. Tout est bon qui appuie le régime. Tout est condamnable qui le contrecarre. Le peuple est heureux et fier de ces institutions.

Manque le cri de l'âme qui pourrait nous émouvoir.

Selon l'évolution actuelle, de rendre plus de personnalité aux individus, on verra sous peu, espérons-le, un revirement et on reviendra à une littérature plus humaine. Jusque dans les œuvres de guerre, disions-nous, les héros soviétiques — et il y en eut, comme il y eut dans tous les territoires occupés d'affreuses tragédies — apparaissent comme les instruments du Parti, du régime et ne sont pas les êtres qui sentent en eux-mêmes et en qui d'autres êtres se retrouveraient.

A vouloir toujours centrer l'intérêt sur l'idéal communiste russe, les écrivains, et donc ceux qui les dirigent, éloignent au lieu d'attirer à eux ceux qui, à l'étranger, voudraient les comprendre, parce que cet effort est unilatéral et qu'une vraie littérature ne peut être unilatérale. C'est une littérature de combat où l'on ne trouve pas de repos.

Et puisque le rôle assigné aux Lettres en U. R. S. S. est d'instruire le peuple, la jeunesse, et de les enthousiasmer pour le régime, faut-il croire cet enthousiasme beaucoup plus calme et pas aussi collectif qu'on veut bien nous le faire admettre ? Sinon, pourquoi, depuis trente ans, reprendre toujours les mêmes thèmes du Parti ? Ou bien faut-il conclure que les auteurs ne nous dépeignent pas toute la réalité ? Ils auraient manqué à une condition essentielle de l'œuvre littéraire : la vérité ; vérité trouvée en soi et exprimée librement ; vérité découverte autour de soi et décrite librement.

Un des plus grands poètes soviétiques, Maïakovsky, a écrit ces deux vers :

Et que mon esprit se mette à obéir
Au commissaire des plans de l'avenir.

Et Maïakovsky se suicida.

D. Th. BECQUET.

Nous donnerons plus tard la seconde partie de cette étude : *Le roman soviétique comme œuvre d'art.*

COURTE BIBLIOGRAPHIE

MGR CHEVROT. — *A l'époque de l'émulation spirituelle,* Nouv. Revue Théologique, 1948, 357-389.

TH.-G. CHIFFLOT. — *Luther et l'Évangile.* La Vie intellectuelle, mars 1948, 6-21.

PIERO CHIMINELLI. — *L'Assemblea di Amsterdam ed il problema della Chiesa universale.* Unitas, 1948, 16-31.

JOSEPH GILL. — *The Church of England and Reunion.* Id., 1947, 143-166 ; 267-288.

C. JOURNET. — *L'âme créée de l'Église.* Nova et Vetera, 1948, 165-202.

C. JOURNET. — *L'Infidélité.* Nouv. Revue de science missionnaire, 1948, 81-97.

J. KALOGIRU. — *Erziehung zum ökumenischen Ethos.* Intern. Kirchliche Zeitschrift, 1948, 29-36.

H. KATZENMAYER. — *Petrus, der Primat, die Kirche in den auf uns gekommenen Schriften des Bischofs Irenäus von Lyon, der « Widerlegung und Abwehr der falschen Gnosis » und der « Darlegung der Apostolischen Verkündigung ».* Id., 82-88.

DAVID LATHOUD, A. A. — *Cattolico oppure « Romano cattolico ».* Unitas, 1948, 33-44.

H. W. NEWELL. — *Die Bedeutung der Amsterdamer Kirchenkonferenz.* Intern. Kirchliche Zeitschrift, 1948, 5-11.

R. NIEBUHR. — *The Reunion of the Church through the Renewal of the Churches.* Christianity in Crisis, 1947, November.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Le 15 avril S. B. le PATRIARCHE MAXIMOS IV, nouvellement élu, a solennellement pris possession du diocèse patriarcal d'Alexandrie. Le clergé orthodoxe était également représenté à cette cérémonie. Un message, adressé à cette occasion à la communauté égyptienne, dit entre autres :

Il est un devoir qui nous incombe actuellement avec une urgence particulière : le matérialisme athée menace l'Orient, et notre tâche consiste en premier lieu à parer à ce danger. Nous devons agir non dans un esprit de guerre et de combat, comme le fait notre ennemi mais dans un esprit d'union, de paix et d'amour (1).

Le 29 avril mourait inopinément près de Paris le chanoine FRANÇOIS PARIS, délégué de l'œuvre d'Orient, ami et bienfaiteur du prieuré d'Amay et d'*Irénikon*. Ses intérêts apostoliques ont eu toujours la Russie pour objet. R. I. P.

Le 13 mai, décès de Mgr BASILE TAKAČ, exarque apostolique des Ruthènes subcarpathiques aux É. U. (Homestead, Pennsylvanie). Le diocèse gréco-catholique de Pittsburg est maintenant dirigé par Mgr Daniel Ivančo, coadjuteur depuis novembre 1946 de l'évêque défunt.

Le 21 juin le SÉMINAIRE DES UKRAINIENS à Culemborg (Hollande) a été inauguré par S. Exc. Mgr Bučko. Une cinquantaine de personnes occupent le bâtiment qui est dirigé par le R. P. Dr. Basile Laba.

L'Église russe en URSS. — Du 8 au 18 juillet, célébra-

(1) Cfr *Le Lien*, avril 1948.

tion du 5e centenaire de l'INDÉPENDANCE (autocéphalie) de l'Église russe. Plusieurs chefs des autres Églises orthodoxes ont été invités à ces festivités qui doivent être suivies de réunions au cours desquelles devront se discuter des problèmes ecclésiastiques d'actualité (1). Nous en attendons les résultats (2).

Dans un article du *ŽMP* (3), L'ARCHEVÊQUE LUC de Crimée (lauréat en 1946 du Prix Staline pour ses travaux de médecine), invite les chrétiens des pays anglo-saxons à déjouer les « plans sanguinaires de leurs militaristes ». Il ajoute que « toute la masse du clergé catholique s'est mise du côté des fauteurs de guerre et qu'elle sympathise ouvertement avec le fascisme ». L'Archevêque se montre satisfait de la position de l'Église en URSS ; « Nous, clergé russe, vivons en pleine paix avec notre gouvernement... Il a donné à l'Église l'entière liberté et ne se mêle pas de ses affaires intérieures ». Quant au bien social du régime communiste, « nous l'accueillons d'un cœur pur ». Un ton plus serein

(1) Cfr le programme prévu pour le congrès interorthodoxe, qui aurait dû avoir lieu l'an dernier, *Chronique* 1947, p. 314.

(2) Le patriarche d'Antioche Alexandre III Tahan, qui en novembre dernier aurait déclaré vouloir y prendre part, même si les autres patriarches s'étaient abstenus (en ce même mois il avait envoyé à Moscou le métropolite Élie du Liban), avait convenu avec son synode de ne prendre aucune décision quant à la participation aux congrès de Moscou et d'Amsterdam, avant d'avoir pris d'abord contact avec les patriarches de Constantinople, Alexandrie et Jérusalem (Cfr *CIP* 25 juin). D'autre part, le Saint-Synode du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie a décidé à l'unanimité que ni le patriarche Christophore II, ni une délégation du patriarcat n'assisteraient aux réunions de Lambeth, Moscou et Amsterdam. Cette décision est motivée par « le caractère incertain de l'ordre économique actuel ». Pour ce qui concerne l'attitude du patriarche de Constantinople vis-à-vis de la convocation de Moscou, nos lecteurs la connaissent (Cfr *Chronique*, 1948, p. 82-85). Il faut cependant ajouter que Mgr Germanos de Thyatire, exarque du patriarche œcuménique et un des cinq présidents du Conseil œcuménique des Églises, est allé assister aux cérémonies.

(3) No 1, 1948.

dans l'article eût inspiré plus de confiance en cette dernière affirmation.

Le patriarche Alexis a déclaré récemment (1) une fois de plus que l'Église russe jouit de BIENVEILLANTES RELATIONS avec le gouvernement soviétique, qui suit son activité avec une « grande attention ». Répondant à la question : « La liberté de religion existe-t-elle en Russie ? » il a dit, assez laconiquement : « La liberté religieuse est garantie par la constitution soviétique ». A la question : « Y a-t-il conflit entre la théorie et la pratique du communisme d'une part, et les croyances religieuses d'autre part ? », il a répondu : « Cette question n'est pas claire. L'Église orthodoxe n'est en conflit avec personne au sein de l'État soviétique ». A la suite de la séparation de l'Église et de l'État, a dit encore le Patriarche, on ne dispose pas de statistiques pour fixer le nombre des croyants, qui est toujours croissant. Bientôt sera augmentée la publication des livres religieux et liturgiques indispensables. Dans ce domaine, en effet, très peu a pu être réalisé jusqu'à présent. Il ne semble pas que le patriarcat dispose pour le moment d'une imprimerie propre (2). Ce qui est sûr, c'est qu'il ne jouit pas de la liberté de presse.

Émigration russe. — *ŽMP*, N° 1, 1947 reproduit une LETTRE du patriarche de Moscou et du Saint-Synode au clergé et aux fidèles de l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE EN AMÉRIQUE. C'est un rappel de la rupture du lien juridique avec l'Église-mère de Russie en 1920, du verdict lancé en 1934-35 par le métropolote Serge et des tentatives de réconciliation du métropolite Grégoire de Leningrad en

(1) Dans une interview accordée à un correspondant de l'agence Reuter. Cfr *Nouvelles Russes* du 21 mai.

(2) Ce qui vient d'être confirmé par l'archevêque Photius d'Odessa et Cherson, lors de son récent séjour en France. La typographie synodale ne fonctionne pas ; elle n'a pas encore pu être installée au monastère de la Sainte Trinité et de Saint-Serge (Cfr *Nouvelles Russes*, 9 juillet).

1947. La situation de l'Église russe aux É. U. y est être dite « chaotique ».

Le 18 et 19 avril a eu lieu à New-York une assemblée du GROUPE NORD-AMÉRICAIN SYNODAL, sous la présidence de l'archevêque Vital. La position canonique de cette fraction de l'Église russe aux É. U. y fut à l'étude. L'attitude adoptée envers la juridiction du métropolite Théophile a été confirmée et sera maintenue (1).

Dans un article, qui n'a pas manqué de provoquer quelques réactions, le P. ALEXANDRE SCHMEMANN de Paris expose la nécessité d'union pour les communautés orthodoxes de l'émigration, union basée sur le principe territorial et non pas national. Non seulement les différentes juridictions de même nationalité, mais aussi les groupes de différentes nationalités dans un même territoire, devraient être unis moyennant un lien canonique commun avec le Siège œcuménique (2).

« La nationalité n'est pas en contradiction avec l'universalité, et là où il y a contradiction, ce n'est que par faiblesse humaine et par un renversement coupable de la hiérarchie des valeurs ...

« Mais, dira-t-on, nous autres, Russes orthodoxes, nous avons une mission spéciale, une tâche propre : témoigner de la véritable physionomie de l'Église russe, prendre sur nous la souffrance du drame historique russe, et pour cela il nous est indispensable de garder notre indépendance canonique. A cela nous répondons que dans l'Église tout a un caractère universel et la question de l'Église russe est une question qui se pose à la conscience de toute l'Église ; ainsi seulement il est possible d'y répondre d'une façon authentiquement ecclésiastique » (p. 11). Il y aura certaines difficultés à vaincre, mais « tous ces problèmes d'organisation obtiendront leur solution dès que dans l'Église se réveillera la soif de l'unité, le désir de mettre l'Église au-dessus de tout. On dira peut-être que tout cela est une « utopie ». Mais alors tout le christianisme est une utopie, et aussi l'Évangile et toute l'expérience indubitable de l'ancienne Église, dans laquelle il n'y avait n'y grec, ni juif, mais où le Christ était tout en tous ».

(1) Cfr *PR*, 17 avril.
(2) *CV* de janvier.

La paroisse du Pokrov à LYON, passée en 1945 à la juridiction de Moscou, est retournée sous celle du métropolite VLADIMIR, tandis que la paroisse de Saint-Nicolas revint au SYNODE de Mgr Anastase. Celui-ci, dans son message pascal (2 mai), a condamné une fois de plus l'attitude du patriarche Alexis de Moscou, qui dans une lettre pastorale de novembre 1947 (1) avait parlé du « Chef sage » de l'Union soviétique, « que la Providence a élu et établi pour conduire notre Patrie sur la voie du bonheur et de la gloire ».

Le 22 juin fut annoncée soudainement l'arrivée à Paris de l'archevêque PHOTIUS D'ODESSA ET CHERSON, venant de Prague. On ignorait le but de cette nouvelle visite (2).

La conférence annuelle du MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES s'est tenue à Bièvres (Seine) du 15 au 17 mai ; l'assistance était nombreuse, venue aussi bien de Paris que de province, et comptait quelques hôtes catholiques, accueillis avec la plus grande cordialité. Le thème général de la réunion fut la phrase de Tertullien : *Fiunt christiani, non nascuntur*. Bien que la vie individuelle du chrétien n'ait pas été oubliée, l'attention principale porta sur l'aspect social, ecclésiastique, de la chose. Les conférenciers appartenaient presque tous à la nouvelle génération et la plupart d'entre eux étaient d'anciens élèves de l'Institut théologique orthodoxe de Paris. Les organisateurs du Congrès s'en montrèrent très satisfaits et le comparèrent à ceux des premières années du Mouvement.

Bulgarie. — Maintenant que l'enseignement religieux ne figure plus au programme scolaire, l'Église orthodoxe cherche à créer des ÉCOLES DU DIMANCHE, ce qui ne va pas sans difficulté, vu la nouveauté de telles initiatives. Une

(1) Cfr *ZMP*, 1947, N° 11, p. 5.

(2) On se souvient qu'en 1946 le prélat, à cette époque encore archevêque d'Orel et Briansk, fut le délégué patriarcal dans les pourparlers avec l'émigration russe en France. Cfr *Chronique*, 1946, p. 358-360.

œuvre d'évangélisation d'assez grande envergure a été entreprise par des FRATERNITÉS CHRÉTIENNES ORTHODOXES, se consacrant à l'éducation et au service social. En 1947 on comptait 1107 de ces associations qui s'organisent sous les auspices de l'Église bulgare. La pénurie de papier entrave sérieusement la publication de périodiques et d'ouvrages religieux indispensables. — LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE de l'université de Sofia célèbre cette année son 25e anniversaire (1).

Grèce. — LES MÉTROPOLITES JOACHIM DE KOZANI, ANTOINE D'ELIA ET JOACHIM DE CHIOS ont été écartés de leurs sièges par le Synode à cause, dit-on, de leurs sympathies de gauche.

Radio-Athènes a inauguré la diffusion deux fois par semaine d'émissions religieuses. Les programmes comprennent des allocutions sur l'apport du christianisme dans le domaine social. A ce propos relevons ici le jubilé du mouvement AKTINES, qui a fêté en février son dizième anniversaire. Son but est d'associer les hommes de science chrétiens. « Un esprit de vivant christianisme a remplacé l'esprit matérialiste et rationaliste qui, en Grèce comme ailleurs, a troublé le monde scientifique pendant près d'un siècle », a déclaré un numéro jubilaire de la revue *Aktines*. Rappelons qu'à Noël 1946 un manifeste, signé par 181 savants, artistes et hommes de lettres grecs, avait été publié insistant sur la nécessité de bases spirituelles solides pour l'avenir de l'humanité : « Ces bases ne peuvent être posées en dehors des valeurs de la foi chrétienne » (2).

Un communiqué grec déclare que dans la Grèce du Nord sur 1547 PRÊTRES le nombre des VICTIMES de la guerre et de la rébellion communiste s'élève pour les années 1941-46

(1) Cfr *SŒPI*, N° 23

(2) Cfr l'article du professeur Stavros Michel PLAKIDIS sur le *Retour aux valeurs chrétiennes en Grèce*, dans *Lumen Vitae*, N° 2, 1948, p. 294-299.

à 128. Parmi les victimes de la rébellion tombées au cours de 1947 on met plus spécialement en avant trois prêtres odieusement suppliciés et morts en martyrs (1).

Hongrie. — De retour de Moscou, au moins d'octobre, l'archiprêtre DR. JEAN DE VARJU a été nommé ADMINISTRATEUR de l'Église orthodoxe hongroise. La faculté de théologie de Budapest a formé un clergé qui dessert actuellement 50.000 fidèles, sous la juridiction du patriarcat de Moscou, par l'intermédiaire de l'archevêque Serge de Vienne, exarque pour l'Europe centrale.

Pologne. — L'archevêque DENYS (Waledynski) de Varsovie, âgé de 74 ans, chef de l'Église orthodoxe polonaise, a été déposé par le gouvernement (2). L'Archevêque était confiné au palais épiscopal, en attendant l'élection de son successeur, selon toute vraisemblance l'archevêque Timothée de Bjalystok. L'ÉGLISE ORTHODOXE en Pologne, qui comptait avant la guerre 4.000.000 fidèles, n'en a plus actuellement que 430.000, dont la majorité, 258.000, dans le diocèse de Mgr Timothée. Celui-ci a déclaré que les relations avec l'Église russe, interrompues depuis 30 ans, seront rétablies, sans qu'il soit renoncé à l'indépendance. Ce serait plutôt le patriarche de Constantinople qui serait reconnu comme chef spirituel.

Roumanie. — Le NOUVEAU PATRIARCHE de l'Église roumaine, JUSTINIEN (MARINA) a été installé le dimanche 6 juin, en présence des membres du gouvernement. Une délégation de l'Église roumaine, à laquelle participait aussi le ministre des cultes, Stanciu Stoian, était allée à Moscou pour prendre part aux travaux préparatoires du congrès interorthodoxe. A sa rentrée le ministre Stoian aurait

(1) Cfr *Le Lien*, février, p. 44-48.
(2) *LC*, 16 mai.

déclaré que « les résultats peuvent être considérés comme un pas important vers l'entrée de l'Église roumaine dans l'Église orthodoxe russe » (1).

Yougoslavie. — Une LOI vient d'être édictée relative à « l'interdiction de l'incitation à la haine et aux discordes entre nationalités, races et religions ». Cette loi stipule que « la critique scientifique de la religion en général, et la critique des procédés irréguliers des représentants ecclésiastiques et des ministres du culte ne peuvent être considérées comme une provocation à la haine entre religions ». Dans certains milieux on pense que la nouvelle loi pourrait bien servir à couvrir éventuellement une action répressive antireligieuse du gouvernement.

Relations interorthodoxes. — Dans un article du *CV* de juillet, comme dans les considérations du P. Schmemann citées plus haut, apparaît une forte préoccupation unioniste. L'union psychologique et spirituelle de l'Orthodoxie, que certains écrivains orthodoxes supposent toujours existante, y est posée comme un grand DESIDERATUM et comme la grande tâche de l'heure actuelle. L'auteur, M. G. Chodr, membre du Mouvement de la jeunesse orthodoxe arabe (Antioche), y écrit entre autres :

« Le temps est venu pour les Orthodoxes de comprendre la différence entre le Règne de Dieu et le Règne de César ; de comprendre qu'il n'y a pas d'Orthodoxie russe, grecque ou arabe, mais qu'il y a une seule Orthodoxie en Russie, en Grèce et dans les pays arabes. Le jour viendra-t-il où l'on cessera de coller des étiquettes terrestres sur le nom sacré de l'Orthodoxie et de substituer à ce don divin, la politique et des faux messianismes nationaux ? Quand comprendra-t-on que l'histoire s'accomplit seulement dans l'Église ? Les Églises arabes sont entièrement étrangères à toute mystique politique ou culturelle. Maintenant la conscience universelle commence

(1) *CIP* 5 mai.

à se réveiller partout et particulièrement dans les jeunes générations orthodoxes, et en cela nous voyons l'œuvre du Saint-Esprit ».

Ce cri pour la CATHOLICITÉ dans le monde orthodoxe contemporain est assez caractéristique ; il semble exprimer son grand problème. Mentionnons encore ici un SERVICE ORTHODOXE COMMUN dans la cathédrale serbe de Saint-Saba à New York, auquel prirent part l'évêque serbe Nicolas (Velimirovič) d'Ochrida, l'archevêque Athénagore, chef du diocèse américain-grec, et l'évêque Jean de l'église russe du Pokrov. Le doyen de Saint-Saba, le Rev. Dr. J. Šukletovič, avait convoqué la jeunesse de descendance russe, grecque, roumaine et serbe, « pour lui permettre d'expérimenter comment l'Orthodoxie peut les unir dans un lien commun de compréhension et ainsi contribuer à la paix du monde » (1).

Allemagne. — Nous apprenons par la revue *The Lamp*, 1948, nº 2, p. 48, l'existence d'une congrégation protestante franciscaine à Assenheim près Friedberg (Hesse), dénommée *Confraternité de Saint-Michel* ; ses offices religieux portent un caractère catholique prononcé ; beaucoup de fidèles protestants y viennent pour des retraites.

Amérique. — LE DR. A. R. VIDLER, dont nous relations récemment la visite aux États-Unis, a publié d'intéressantes impressions dans *Theology* de mars : *The Protestant Episcopal Church in the United States*. Cette Église lui semble encore très anglo-saxonne et un peu endormie.

Le Très Rév. ARNE FJELLBU, natif des États-Unis, évêque luthérien de Trondjem, grand résistant sous l'occupation ennemie, est allé dire aux chrétiens d'Amérique l'espoir que les chrétiens d'Europe mettent dans la prochaine réunion du Conseil œcuménique des Églises et l'importance pour les

(1) *LC*, 2 mai.

ecclésiastiques occidentaux de garder le contact avec le clergé orthodoxe d'Orient (1).

L'évêque anglican de Willesden, le Très Rév. M. GRESFORD-JONES, a visité le diocèse anglican de Long Island pour remercier des dons reçus pour les nécessiteux de Londres.

Une nouvelle organisation protestante a publié un manifeste réaffirmant le principe américain de la SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT ; il vise entre autres les subsides officiels à certains établissements d'enseignement catholique, et la représentation personnelle du Président des États-Unis auprès du Saint-Siège (2).

L'AMÉRIQUE LATINE semble attirer toujours davantage l'intérêt des milieux œcuméniques. Ainsi la *International Review of Missions* publie dans son fascicule de janvier un article d'ALBERTO REMBAO : *The Presence of Protestantism in Latin America,* qui conclut que dans les vingt républiques de ce continent, le protestantisme ne peut plus être dit inexistant et que dans chacune il a un visage propre.

Angleterre. — LE MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS (S. C. M.) a réuni à Londres au début de janvier sa première conférence plénière depuis la fin de la guerre, et lui a proposé pour thème la responsabilité du chrétien devant les différents aspects de la situation mondiale présente. M. Visser 't Hooft a indiqué la tâche de l'Église dans ces circonstances et a dit qu'elle ne pourrait la bien remplir qu'en étant unifiée. On a beaucoup remarqué la présence du Dr. Hans Lilje, ancien secrétaire du Mouvement et actuellement évêque luthérien de Hanovre.

Le 15 mars à Oxford, mort du DR. B. J. KIDD à l'âge de 87 ans. Avec lui disparaît encore un participant des Conversations de Malines. R. I. P.

(1) *FCB*, nº 2, et *SŒPI*, nº 6.
(2) *SŒPI*, nº 4. Cfr *Chronique*, 1946, p. 388.

Une nouvelle revue catholique proprement théologique a vu le jour : DOMINICAN STUDIES. A Quarterly Review of Theology and Philosophy. Adresse : Blackfriars, Oxford.

Danemark. — Un événement important s'est produit le 29 avril dans l'Église luthérienne du pays. Malgré l'opposition des 7 évêques sur 9, et grâce à une nouvelle loi votée par le Parlement, en la cathédrale d'Odense, le Dr. Ollgaard, évêque de Funen, ordonna 3 FEMMES au MINISTÈRE PASTORAL, dont l'une, Melle Anderson, exercera le sien à Norre Alslev, île de Falster, où se perpétuent les traditions de l'évangéliste et théologien Grundtvig.

Le consécrateur rappela dans son allocution que lors de la résurrection du Seigneur, un ange apparut aux saintes femmes et leur donna mission de prêcher. Il est temps de reconnaître ce fait, dit-il, et de « permettre aux femmes d'exécuter ce commandement non seulement à l'école et au foyer, mais aussi dans la communauté des disciples de Jésus-Christ ».

Cette grave innovation ne risque pas cependant de provoquer un schisme, affirme-t-on, car même les évêques opposants ne la considèrent pas comme relevant de la doctrine mais seulement de la discipline (1).

Moyen-Orient. — Un intéressant aperçu de la situation religieuse au point de vue confessionnel, interconfessionnel et missionnaire est donné par MABEL C. WARBURTON dans un article : *The Christian Church in the Storm Centres in the Middle East.* (The East and West Review, janvier 1948) et un autre plus instructif encore dans *Eastern Churches Quarterly,* janv.-mars 1948, correspondance du Caire. Le Dr. REINHOLD VON THADDEN a profité d'un séjour en Égypte pour consulter les chefs des Églises orientales séparées au

(1) Cfr *SŒPI*, Nos 16 et 21, et *Gu*, 14 mai, p. 232.

Caire au sujet de la préparation de la conférence d'Amsterdam.

Le Mouvement de la jeunesse orthodoxe, fondé au début de la guerre au sein du patriarcat d'Antioche, se développe avec l'appui personnel du patriarche Alexandre III. Certaines réformes, comme la fréquente communion, l'organisation des écoles de dimanche, etc., s'introduisent progressivement. Pour le moment le Mouvement compte 2.000 jeunes Arabes. Une école moyenne a été ouverte à Lattakié où 400 enfants reçoivent l'instruction. Un journal en langue arabe est édité. La fondation d'un Institut théologique est en projet. Dans ce but deux initiateurs du Mouvement sont allés à l'Institut Saint-Serge à Paris pour y suivre des cours (1).

Dans l'article déjà cité ci-dessus, (p. 313) qu'un d'eux écrit dans *CV* de juillet, il est dit qu'il y a deux idéaux qui à présent revivent dans l'Église d'Antioche : 1° une certaine sobriété théologique et un équilibre de vie spirituelle, 2° l'idéal monastique. Malgré la disparition quasi complète du monachisme, il existe parmi la jeunesse de nouvelles aspirations monastiques. Cette tendance va de pair avec la vocation missionnaire et pourrait aboutir, croit-on, à de nouvelles formes de monachisme, où la prédication et les occupations théologiques prendront une place de choix.

Suède. — Le Rév. R. Raynes, C. R., a visité récemment le pays pour y donner en de nombreux endroits des conférences, surtout de théologie pastorale. On a fait remarquer l'importance de cet événement tant pour les relations entre l'Église établie d'Angleterre et celle de Suède, que pour l'intérêt naissant de celle-ci pour les formes de vie religieuse (2).

(1) *CV*, janvier.
(2) *CT* du 25 avril, p. 175.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Osservatore Romano* du 6 juin a publié un *Monitum* de la S. C. du Saint-Office, qui attire l'attention des ordinaires sur l'application exacte des canons concernant les réunions interconfessionnelles et la communion *in sacris* (1325, 3 ; 1258 et 731, 2).

SŒPI, No 23, en donne un commentaire qui ne fait pas assez remarquer que le document n'est qu'un rappel spécialement autorisé d'une législation existante ; toute la perspective en est faussée.

Par contre le Service allemand de la Radio vaticane du 6 juin a souligné que le Saint-Office n'a fait que reprendre le droit existant sans pousser les choses plus loin. *T* du 12 juin croit voir dans la dernière phrase de ce commentaire visant les conversations interconfessionnelles privées, un encouragement pour des mouvements comme le *Sword of the Spirit* (1).

S. S. le PAPE PIE XII recevait le 21 avril en audience privée plusieurs JOURNALISTES GRECS.

Dans son allocution le Saint-Père dit que l'hellénisme est la racine de la culture naturelle, comme le christianisme est celle de la culture spirituelle, greffée sur la première ; dans la crise actuelle la Grèce et son peuple ne se trouvent donc pas par hasard « sur le front de la bandière ».

Ce discours a trouvé un écho très sympathique dans la presse hellénique. Le professeur Amilcar Alivisatos, de la faculté théologique orthodoxe d'Athènes, écrit dans le *Vima* du 24 avril :

« Je suis sûr que tout Grec qui comprend les temps tragiques par lesquels notre pays et notre peuple passent, n'aura qu'un sentiment de profonde gratitude pour le précieux réconfort moral que les

(1) Cfr *Chronique*, 1946, p. 207

paroles du Chef de l'Église catholique signifient pour nous qui avons entrepris une guerre ouverte contre les ennemis du Christ ».

L'auteur exprime sa conviction que les paroles du Pape, « sorties non pas des archives de la diplomatie vaticane, mais du cœur paternel de l'Église catholique », marqueront la fin d'une période de malentendus, en inaugurant une ère nouvelle où les deux Églises, grecque orthodoxe et catholique, se sentiront toujours davantage attirées l'une vers l'autre dans une cause commune. De différents côtés on réclame une représentation diplomatique du gouvernement grec auprès du Vatican. Le journal *Embros*, regrettant la confiscation de la cathédrale catholique de Rhodes par l'État, appelle le Pape le porte-étendard de la lutte contre le communisme. Ailleurs ce même journal écrit que Pie XII, dans un moment critique, a accompli ce dont les successeurs des Basile, des Photius, des Chrysostome n'avaient pas suffisamment envisagé la nécessité en face du danger qui menace le monde (1).

Dans un article : *Twenty Years After (Eastern Churches Quarterly* de janvier-mars) le R. P. Henry St-John commente la brochure de M. l'Abbé R. Kothen concernant les CONVERSATIONS DE MALINES (2).

Il trouve que leur esprit était juste mais que leur résultat fut maigre à cause des vues plutôt limitées de leurs deux principaux protagonistes, Lord Halifax et le Père Portal. En conclusion il dit : « Nous avons donc le devoir de chercher la vérité avec nos frères séparés dans l'esprit et sur le modèle de Malines, et, en la cherchant, de laisser l'Église les enseigner à travers nous. Ils ne peuvent enseigner l'Église mais il y a beaucoup de choses qu'ils peuvent nous enseigner parce que nous n'avons pas réussi (we failed) de les apprendre de l'Église » (p. 334). De cette manière les Corps séparés de l'Église seront lentement pénétrés par la vérité et l'unité corporative pourra se faire, concurremment d'ailleurs avec les conversions

(1) Cfr *Documentation catholique* du 20 juin et *SICO* du 1 juin.
(2) Cfr *Irénikon*, 1947, p. 223.

individuelles. Dans le travail unioniste il ne faut pas trop prévoir mais faire les choses qui se présentent.

Nous trouvons des nouvelles unionistes de l'ALLEMAGNE dans la *Revue Nouvelle* de Bruxelles du 15 mai : *Climats d'Allemagne. A propos du rapprochement des Églises.*

Après quelques détails historiques sur les relations interconfessionnelles sous le régime nazi, SPECTATOR distingue parmi les groupements interconfessionnels existants, ceux de rapprochement et ceux de collaboration. Parmi les premiers il cite l'*Una Sancta Bewegung* dont la Chronique a déjà parlé à plusieurs reprises et dont certaines activités ont été jugées malheureuses par les autorités ecclésiastiques respectives. Celles-ci se sont mises d'accord sur une formule de collaboration, seule réalisable actuellement dans ce domaine ; en conséquence a été fondée à Berlin une *Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften.*

Le R. P. PRIBILLA pense aussi qu'à l'heure présente seule une collaboration serait possible entre chrétiens séparés en Allemagne. Il l'a écrit dans un article paru dans la revue *Die Furche* qui nous a été malheureusement inaccessible (1).

Dans les PAYS-BAS quelques événements importants : L'importante APOLOGETISCHE VERENIGING « Petrus Canisius » vient de changer de nom et de statuts : elle adoptera dorénavant le vocable de saint Willibrord, figure plus universelle, est-il dit, que saint Pierre Canisius, et elle aura pour but « la christianisation et l'union dans les Pays-Bas ».

Le DR. H. VAN DER LINDE, secrétaire du Conseil œcuménique de Hollande, exprime dans *In de Waagschaal* du 11 juin, l'avis que l'Église réformée néerlandaise devrait dire un mot de directive concernant ses RELATIONS AVEC ROME. Il faudrait, d'après lui, faire un exposé véridique de la nature du catholicisme romain et mettre en relief les points essentiels de divergence entre les deux confessions. Depuis la fin de la guerre les relations entre elles sont redevenues dif-

(1) *SŒPI*, N° 18.

ficiles dans le pays. Les titres de deux livres récents sont caractéristiques à cet égard : *Conflit avec Rome* du théologien réformé, prof. G. Berkouwer ; *Le dilemme chrétien : Église catholique — Réformation* du Dr. van de Pol, converti du protestantisme réformé au catholicisme.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le R. P. V. ZĚNKOVSKY développe dans *CV* de mars de très intéressantes considérations dans un article intitulé DE L'AINSI DIT « MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE ». Citons-en quelques extraits :

« Le Mouvement œcuménique est cher à nous autres orthodoxes précisément parce qu'en lui est posée pour la première fois la question concernant l'Église du Christ et notre vie en elle ». Les orthodoxes sentent comme les autres membres du Mouvement que l'Église est trop peu réalisée encore, et s'ils étaient tentés de l'oublier, ce dernier se chargerait de le leur rappeler. « Nous savons que derrière les thèmes périphériques du Mouvement œcuménique il y a l'appel que Dieu adresse à l'Église pour qu'elle devienne pour nous, dans toute sa force pleine de grâce, dans toute son insondable plénitude, le centre de notre vie. L'Église n'a jamais cessé d'être « universelle » (œcuménique), mais nous, nous n'entrions et n'entrons pas effectivement dans cette profondeur ; actuellement dans le Mouvement œcuménique, derrière son thème d'avant-plan, se pose la question pour nous de communier intérieurement et jusqu'au bout au mystère de l'Église qui est le Corps du Christ ». Tel est d'après V. Z. le prix et le sens du Mouvement œcuménique. L'idée œcuménique se développerait aussi dans l'Église catholique avec une grande force, « et l'heure est peut-être proche où elle adhérera ouvertement et officiellement au Mouvement ».

Le DR E. ELEFTERIADÈS, dont *Irénikon* a publié récemment un article, a donné à l'*Eastern Churches Quarterly* de janvier-mars un dialogue entre un orthodoxe irénique et un autre désillusionné. Il est intitulé : THE PATH OF UNITY.

Ortodoksia, 1947, Nº 11, relate que le décanat de la « HAUTE ÉGLISE D'AUTRICHE » qui compte 11 clercs et 1000 fidèles, a demandé d'être reçu dans l'ORTHODOXIE.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le Rév. BERNARD PAWLEY expose : *Some Practical Difficulties of Reunion* (*Theology* d'avril), concernant celle entre ANGLICANS ET NONCONFORMISTES. Lui même recteur d'une paroisse anglicane du Yorkshire, il a recours à l'expérience du clergé provincial, laquelle manque au clergé anglican supérieur. L'article est très instructif. On y apprend, parmi beaucoup d'autres choses, que seules les sociétés nonconformistes faibles souhaitent la réunion à l'Église établie d'Angleterre, tandis que les fortes (parmi lesquelles l'A. range l'Église catholique) ne le désirent pas.

On sait (v. *Chronique*, 1946, p. 386 suiv.) que la Convention de l'Église épiscopalienne des États-Unis avait nommé une COMMISSION ON APPROACHES TO UNITY, la chargeant d'un rapport que le *Presiding Bishop* devait présenter à la conférence de Lambeth de 1948, avant de la soumettre à la Convention de 1949. Le rapport appelé *Statement on Faith and Order* a paru et est publié par *LC* du 4 avril. La même revue du 16 et 23 mai en donne des commentaires plutôt approbatifs, venant des partis « évangélique » et « catholique » de cette Église. *LC* trouve que le moment est venu pour ces deux partis de reconsidérer leurs propres divergences afin d'obtenir une plus grande unité.

Vient de paraître : *Reunion Activities of the Episcopal Church in the U. S. A. Legislative Analysis prepared by the Joint Committee on Doctrine of the American Church Union and the Clerical Union* (The Council for Defense of Church Principles, Pamphlet 13). La brochure expose un point de vue strictement anglo-catholique.

Quant au rapprochement entre ANGLICANS ET PRESBYTÉRIENS dans le même pays le Dr. A. R. VIDLER, que nous avons cité plus haut, croit qu'il est encore loin de conduire à une union et que celle-ci aurait plus de chance d'aboutir entre l'Église protestante épiscopalienne et une confession

chrétienne plus pauvre qu'elle et socialement inférieure à elle, qu'entre elle et l'Église presbytérienne très puissante.

Sous les auspices du Comité américain pour le Conseil œcuménique des Églises et en coopération avec le *College of Preachers* de la cathédrale anglicane de Washington, s'est tenue dans cette ville, du 1 au 3 janvier, la huitième conférence des PROTESTANT CHURCH LEADERS des États-Unis et du Canada. On y envisagea différentes mesures pour activer la coopération entre les Églises et l'union entre l'Église unie du Canada et l'Église anglicane du même pays. Il fut aussi question de la création d'un Conseil national des Églises d'Amérique (1).

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Jean-Jacques von Allmen exprime des REMARQUES SUR QUELQUES COLLECTIONS THÉOLOGIQUES (*Foi et Vie* de janvier-février 1948) publiées pour la plupart par la grande maison protestante d'édition Delachaux et Niestlé de Neuchâtel (Suisse).

Produits de la réelle dialectique théologique dont le résumé est « la Parole faite chair » elles semblent à l'A. pouvoir favoriser les conversations avec les théologiens de l'Église romaine « en les rendant plus précises et plus franches » (p. 84).

Une société POUR LA DÉFENSE DU PROTESTANTISME EN DANGER vient de se constituer. Direction et Administration pour la France : M. le Pasteur W. H. Guitton, 177, rue J.-B. Charcot, Courbevoie, Seine. Administration pour la Suisse : M. Fréd. Brunner, 11, rue du Jeu de l'Arc, Genève.

On s'y propose de défendre la Réforme que les chefs protestants sacrifient à l'œcuménisme, lequel est un retour larvé à Rome. « Nous considérons le « Mouvement œcuménique » comme extrêmement dangereux au point de vue spirituel, comme de nature à mettre en péril l'existence même du Protestantisme évangélique mondial ».

(1) *FCB* de mars.

Bishop Bromley G. Oxnam (méthodiste) a prononcé un discours où il a préconisé l'union de toutes les confessions protestantes des États-Unis ; si les femmes américaines le voulaient, elles pourraient y prendre une part très efficace. Les orthodoxes pourraient s'y joindre dans la suite et la *Christ's Holy Church* serait créée (1).

Voici comment l'orateur voit les avantages de cette union : unification des missions étrangères, journal protestant quotidien unique, heure protestante unique à la Radio, éducation unique dans des séminaires théologiques unis, etc. Il se déclare prêt, pour profiter des grâces de leurs traditions respectives, à recevoir l'imposition des mains des chefs des autres confessions chrétiennes d'Amérique, et en premier lieu du *Presiding Bishop* anglican qui symboliserait « la tradition ininterrompue des siècles ».

Mouvement œcuménique. — Quelques articles importants.

Samuel McCavert. — *Again the Witness of the World Council of Churches* (Christendom, amér., printemps).

L'A. commente, à la demande de la rédaction, les articles de M. Visser 't Hooft parus en 1946 dans la même revue. Tout en se déclarant d'accord sur le fond, il reproche à ce dernier de préciser prématurément certains détails.

Truman B. Douglas. — *Corporate Reunion. — Why Anything less ?* (même revue).

Certains théologiens, tels É. Brunner, J. C. Bennett, redoutent une unité institutionnelle entre les Églises séparées, une future Église « monolithe », et la taxent de romanisme. L'A. défend l'idée d'une union corporative mais sous des formes qu'il considère raisonnables.

Richard Paquier. — *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique* (Verbum Caro, N° 5).

L'A., lui aussi comme la plupart des œcuménistes protestants, croit que le Mouvement œcuménique contemporain ne fait que

(1) *LC*, 15 février, p. 8.

continuer le mouvement réformateur du XVIe siècle mais en l'élargissant. La théologie confessionnelle d'alors devra devenir maintenant, en épousant les dimensions de la Bible, une vraie théologie œcuménique. D'après lui « les chrétiens de mentalité œcuménique sont à bien des égards plus proches les uns des autres d'une Église à l'autre qu'ils ne sont, dans leur propre Église, des chrétiens demeurés au stade de positions et surtout d'accoutumance strictement confessionnelles » (p. 13).

Depuis huit ans déjà, l'après-midi du dimanche de la Pentecôte, se tient à l'abbaye de WESTMINSTER un CULTE INTERNATIONAL ET INTERCONFESSIONNEL. Cette année, à l'invitation du doyen de Westminster, de nombreuses délégations des Églises anglicane, orthodoxe, réformée et luthérienne d'Europe et d'outre-mer y ont participé, et c'est le chanoine L. Hodgson qui fit le sermon. Il est publié sous le titre : *The Character, Purpose and Work of the Church*, dans *Gu* du 21 mai, p. 241.

L'Église tout entière et chacun de ses membres doivent non pas poursuivre leur propre salut mais continuer l'œuvre du Christ, laquelle a été de sauver le monde « du mal, de l'ignorance, de la laideur, de la souffrance, du péché ».

Juin 1948.

Notes et Documents.

Note sur le P. Quesnel et sur l'ecclésiologie de Port-Royal.

Le remarquable article de dom Clément Lialine, paru dans trois numéros d'*Irénikon*, et consacré à l'Encyclique « Mystici Corporis Christi », contient, à la p. 136 de la 1re livraison, une allusion au P. Quesnel qui ne laisse pas de surprendre un peu les très rares lecteurs familiers avec l'auteur des *Réflexions Morales*. Car, après un paragraphe dévolu aux vues ecclésiologiques de Luther, l'auteur cite le P. Quesnel comme ayant pensé « d'une manière assez semblable », ainsi d'ailleurs que Calvin et Wicleff. Un tel voisinage pourrait à bon droit causer quelque étonnement, si un coup d'œil au bas de la page ne nous avertissait que le P. Quesnel y est cité uniquement d'après Denzinger, c'est-à-dire d'après la célèbre Bulle *Unigenitus*. Or on peut penser que ce document si fameux n'offre, d'une théologie mouvante et subtile, qu'une présentation bien schématique et bien incomplète. Il peut donc sembler à bon droit intéressant et profitable d'inscrire, en marge de l'article de dom Lialine quelques considérations sur cette pensée ecclésiologique maintenant bien oubliée.

De toute évidence, la phrase citée vise les propositions condamnées sous les numéros 72 à 77 inclusivement. Aujourd'hui même encore, l'Enchiridion de Denzinger les met à la portée de tous les théologiens, si bien qu'il est inutile de les rapporter ici ; il faut seulement faire remarquer au lecteur qu'il vaudrait mieux se référer aux anciens textes français de la Bulle, qui reproduisent la lettre même des passages incriminés, dont la traduction latine ne donne pas une image toujours fidèle.

Il existe aux Archives du Vatican une note qui indique, pour chaque proposition, le détail des qualification théologiques qui, dans la Bulle, ne sont données qu'en bloc à la fin. Cette note, apportée en France sous Napoléon avec d'autres Archives Vaticanes, fut copiée, et M. Gazier en a publié le texte à la fin du T. II de son *Histoire Générale du Mouvement Janséniste*. Or, chacune des propositions

qui nous occupent y est notée « haeretica ». Cela peut sembler sévère, et si on se reporte au texte, même traduit en latin, l'hérésie n'y est pas tellement apparente à première lecture. Pourtant, une attention malveillante y pourrait découvrir ce que les partisans de la Bulle *Unigenitus* y découvrirent jadis : l'affirmation que les pécheurs ne font point partie de l'Église, que l'Église se limite aux seuls Justes, et même aux seuls Élus, aux seuls Prédestinés. Les nombreux factums favorables à la Bulle que j'ai pu réunir sont unanimes dans cette interprétation, et presque tous les controversistes l'ont insérée dans la théologie qu'ils prêtent aux partisans de Port-Royal.

Mais lorsqu'on en vient à étudier la pensée même des auteurs, l'on s'aperçoit que les choses sont infiniment plus délicates. Il est superflu de rappeler avec quel soin les adversaires de la Bulle ont montré que ces textes étaient susceptibles d'une interprétation rigoureusement orthodoxe. Nombreuses avaient été déjà les éditions de la Bulle où les 101 propositions étaient mises en parallèle avec les Saints Pères, lorsque parurent les fameux Hexaples, dont la 3e colonne réunit, avec une érudition qui, aujourd'hui encore, effraye, les documents traditionnels et patristiques relatifs à la question.

D'ailleurs, plus encore que celui des Hexaples, dont certes l'information et la critique sont solides, mais qui ne sont point objectifs, il est intéressant de requérir le témoignage de Bossuet. En 1710 parut un opuscule posthume de l'Évêque de Meaux, dont l'authenticité est indiscutable, et qui s'intitule *Justification des Réflexions Morales* ; il semble avoir été composé en réponse au trop fameux *Problème Ecclésiastique* et sur la demande même du cardinal de Noailles, approbateur du livre du P. Quesnel. Or, à l'article 23, Bossuet y examine ce qui concerne la question des « membres de Jésus-Christ ». Il y note que « quelques-uns ont trouvé l'Auteur excessif », mais ne marque aucun des passages que relèvera la Bulle *Unigenitus*, prend vigoureusement la défense du P. Quesnel et conclut : « On voit par là combien est correcte sa théologie dans tous ces passages. On trouve dans les Réflexions tous les principes de la religion dispensés et distribués dans les endroits convenables et suivant que le demande le texte sacré » (p. 94). On ne saurait nier que l'approbation ne soit de quelque valeur : nous sommes donc en présence d'une pensée qui vaut la peine d'être examinée.

Ici néanmoins une remarque s'impose : il serait absurde de restreindre cet examen au seul P. Quesnel. Ce serait compliquer inutilement la question et même donner à l'ancien Maître des novices

de l'Oratoire une importance théologique qu'il n'a pas. Certes il est normal que l'article en question l'ait nommé, lui seul parmi tant d'autres : la raison en est aussi que, seul parmi tous les théologiens de Port-Royal il a fait l'objet d'une condamnation explicite et nominale. Mais ne nous y méprenons point : l'œuvre du P. Quesnel est d'abord et avant tout une œuvre de spiritualité. Ses opuscules de piété sont innombrables, alors que ses ouvrages proprement théologiques sont rares et les autres ne sont guère que des pièces de controverse. Certes sa science et son érudition patristique furent considérables, mais l'on exagérerait fort en en faisant un théologien puissant et surtout original : son mérite est ailleurs. Aussi serait-il vain de vouloir le dissocier des théologiens de Port-Royal pour lui donner une place à part. Fidèle disciple de M. Arnauld, un peu comme Duguet l'est de M. Nicole, il ne sera jamais que le reflet du maître et celui qui lui succédera pour perpétuer son esprit. Telle est la perspective dans laquelle il faut considérer le P. Quesnel. Elle amène par conséquent à étudier en bloc les théologiens de Port-Royal, et à préciser pour l'ensemble leur pensée ecclésiologique. Non qu'il se faille illusionner sur leur union et sur leur parfaite cohérence ; il y eut entre eux, même entre les plus grands, de sérieuses divergences de vues ; sur la question précise dont traite cette note, une étude très détaillée relèverait des différences minimes, mais très significatives. Il n'en demeure pas moins que les grandes lignes de leur théologie sont assez uniformes pour justifier une étude globale et une présentation d'ensemble.

L'on peut, par contre, se demander pourquoi un semblable travail s'inscrit en marge d'une étude sur le Corps Mystique. Certes, l'allusion faite par dom Lialine justifie un éclaircissement de ce genre. Pourtant, il n'y sera guère question du Corps Mystique, au moins sous ce vocable. C'est qu'en effet le terme est à peu près totalement absent des travaux de Port-Royal. Il présentait sans doute trop peu de garanties patristiques aux yeux de ces théologiens, soucieux de ne parler que la langue des Pères, et dont quelques-uns même reprocheront à M. Arnauld d'avoir condescendu à se servir du vocabulaire scolastique. Le terme ne se rencontre guère que dans Quesnel lui-même, par exemple dans le commentaire sur Marc XIV, 44, sur Col. I, 22-24, où il est question du Corps Mystique du Christ, dans celui qui concerne I Cor. XII, 24, qui parle du Corps Mystique de l'Église. De semblables références aux *Réflexions Morales* expliquent peut-être pourquoi certains Pères du Concile du Vatican estimèrent que le terme de « Corps Mystique » avait une saveur janséniste.

Partout ailleurs, on ne rencontre que les expressions « Corps du Christ », « Corps de l'Église », employées d'ailleurs, semble-t-il, indifféremment. Semblable phénomène montre déjà que Port-Royal n'attachait ni à l'une ni à l'autre de sens précis, délimité et nettement diversifié. Il n'y avait là pour eux qu'une simple métaphore, d'emploi commode, mais sans valeur particulière, et on les eût sans doute bien étonnés si on leur eût dit qu'on en penserait tirer un jour une définition adéquate de l'Église. D'autres métaphores même semblent avoir parfois leur secrète tendresse, telle pour M. Arnauld celle d'Épouse de Jésus-Christ, de Céleste Jérusalem, dont il fit usage dès ses premières thèses latines en Sorbonne (Thèse tentative, 1635). Il est même surprenant de voir que, lorsqu'ils sont amenés à user de cette métaphore, ils ne se préoccupent guère de savoir s'il lui faut donner un sens vitaliste ou un sens hiérarchique ; qu'on veuille bien, par exemple, consulter à ce sujet les commentaires de Fontaine ou de Quesnel sur le ch. 12 de la 1re Épître aux Corinthiens. Les deux aspects y sont intimement mêlés et l'on passe de l'un à l'autre sans l'ombre d'une précaution. Ce qui nous montre combien les problèmes que nous posent aujourd'hui ces textes illustres sont éloignés de la pensée de Port-Royal, et il nous faudra dire plus bas pourquoi toute distinction de cette espèce leur est étrangère.

La seule question qui à cet égard leur semble embarrassante, c'est précisément celle qu'on a soulevée à propos du P. Quesnel : peut-on dire que les pécheurs appartiennent au Corps du Christ, ou au Corps de l'Église, les deux étant équivalents ? Peut-on — et c'est ici la formule que préfère ordinairement Port-Royal — les considérer comme membres de Jésus-Christ ? Mais, à cette question même, l'on n'attache pas une telle importance : Nicole, Arnauld, et bien d'autres avec eux jusqu'aux auteurs des Hexaples, n'y voient qu'une pure question de mots. En veut-on la preuve ? « Mais de savoir, écrit Nicole, si cette liaison extérieure par la profession de la vraie foi et l'attachement aux vrais Pasteurs suffit pour être membres de l'Église, c'est comme je l'ai dit, une question de nom qui dépend uniquement du sens que l'on enferme sous le nom de membre de l'Église » (*Instructions sur le Symbole*, T. II, p. 331). Et dans L'*Impiété de la Morale des Calvinistes*, ouvrage d'Arnauld, mais écrit avec une si abondante collaboration de Nicole que quelques-uns le lui ont attribué, nous trouvons : « Mais ce n'est qu'une dispute de mots qui ne change rien dans le fond de la Morale Chrétienne, de savoir si le nom de membres de l'Église convient proprement aux fidèles qui ne sont point en état de grâce, ou si ce n'est que d'une

manière équivoque, comme le soutiennent plusieurs théologiens très catholiques » (p. 224). A quoi fait écho, par exemple, l'abbé Gudvert, ce curé normand adversaire passionné de la Bulle *Unigenitus*, qui dans ses *Remarques sur la Constitution Unigenitus*, conclut : « C'est donc une question de nom à laquelle le P. Quesnel n'a pas voulu prendre part... » (p. 177).

Il n'en est pas moins vrai que, tout en reconnaissant que la question n'avait pas une telle importance, Port-Royal a malgré tout pris à cet égard une position assez subtile et qu'il importe de dégager des textes avec quelque précision. On ne le saurait faire, pourtant, sans avoir donné auparavant une référence essentielle. Il faut se souvenir en effet combien la théologie de Port-Royal est patristique, et d'abord et surtout, augustinienne. Bien que leur érudition soit immense et leur sens critique très fin on peut néanmoins discuter la manière dont ces écrivains ont compris les textes des premiers siècles, et principalement ceux de leur grand auteur. Mais ce n'est point ce qui nous intéresse présentement. Car notre recherche ne porte d'une façon immédiate que sur l'idée qu'ils se sont fait de la pensée patristique, et en premier lieu de la pensée de saint Augustin. Cela est plus aisé à connaître, d'autant que leur prose est d'une fidélité matérielle et littérale à l'égard du maître qui est déconcertante. Derrière bien des paragraphes d'Arnauld, bien des chapitres de Nicole, derrière chaque phrase ou presque des *Réflexions Morales*, il y a sous-jacent un passage de ce saint Augustin, que M. de Sacy était capable de citer presque entièrement de mémoire. Ils ont donc naturellement été frappés par les antinomies que présente l'œuvre de l'Évêque d'Hippone sur la question de l'appartenance des pécheurs à l'Église.

Les textes ne manquent pas en effet qui semblent les en exclure. Si bien qu'à la question suivante : « S'il y a un sens véritable suivant lequel on peut dire que les méchants ne sont point membres de l'Église, il y a donc aussi un sens véritable suivant lequel on peut dire qu'elle n'est composée que de justes ? », Nicole répond : « On ne peut nier que saint Augustin ne l'ait dit une infinité de fois ; mais il ne faut pas s'imaginer que son sentiment soit différent pour cela de l'opinion commune des théologiens catholiques ». Il suffirait de même de feuilleter Arnauld pour y trouver rapportés de multiples textes qui vont dans le même sens. Pourtant, il est bien évident que ce n'est point là toute la pensée de saint Augustin, car nombreux sont aussi les passages qui affirment que les pécheurs ne

sont point hors de l'Église, et les gens de Port-Royal ne les ont point ignorés, qui les citent tout au long.

On rencontre souvent chez eux une première solution de cette antinomie, que l'on ne peut s'empêcher de trouver un peu rapide et point pleinement satisfaisante. Elle consiste à dire que, les justes constituant la meilleure et la principale partie de l'Église sur la terre, la seule qui s'intégrera dans l'Église du Ciel, par une sorte de métonymie, les Pères, n'ont voulu voir qu'eux dans l'Église militante, et ont parlé comme s'ils constituaient toute l'Église. C'est en ce sens que Nicole écrit : « Saint Augustin, considérant directement les bons, dit que l'Église consiste dans les bons, liés de communion avec les méchants ». On trouverait quelque chose d'un esprit analogue dans la *Justification* de Bossuet, où il formule la recommandation suivante : « Mais il faut apprendre aux Chrétiens à la regarder (l'Église) comme la mère en particulier de tous les Saints, de tous ses membres vivants, et encore plus en particulier de tous les Élus. Ce sont ses vrais membres par excellence, parce que ce sont ceux qui ne la quittent jamais ». Il est certain que de telles expressions reflètent, dans le pensée de Bossuet, le plus pur augustinisme. Mais c'est dans les Hexaples qu'il faut chercher la meilleure forme et la plus claire de cette solution. Le contexte prouve en effet que c'est d'abord et avant tout à saint Augustin qu'il faut appliquer le passage suivant : « Mais, quelque langage que l'on tienne là-dessus, il est toujours certain que les justes appartiennent à l'Église d'une manière beaucoup plus particulière, et que parmi eux ceux qui sont élus en constituent la partie la plus noble et la portion la plus précieuse, puisqu'ils sont ses membres essentiels, ses vrais membres qui ne la quitteront point au lieu que les pécheurs ne lui appartiennent point essentiellement et qu'ils ne sont unis à elle que par accident. C'est en suivant cette idée que les Saint Pères qui ont le plus parlé de l'Église ont paru souvent oublier les pécheurs et n'y ont envisagé que les Justes, ou mêmes les Élus qui formeront pendant toute l'Éternité le Corps Mystique de Jésus-Christ » (XIe partie, p. 542, col. 5).

On ne saurait être plus net. Mais il est bien évident qu'une semblable solution n'est point parfaitement adéquate. Elle justifie peut-être les textes et les points de vue, mais en glissant sur le problème central : les pécheurs appartiennent-ils au Corps du Christ, et comment ? Port-Royal a bien senti cette déficience et ne s'est point arrêté là. C'est en reprenant pour son propre compte le problème posé par les textes de saint Augustin qu'il est parvenu à une solu-

tion qu'on peut peut-être ne pas trouver non plus pleinement satisfaisante, mais qui présente une indéniable cohérence.

Si donc Port-Royal a repris intégralement à sa charge le problème augustinien, il faut s'attendre à ce que les textes issus de ses auteurs nous offrent la même antinomie. Et certes notre attente n'est point trompée.

(A suivre) LOUIS COGNET.

La conversion de l'Angleterre.

Nous avons reçu une brochure qui s'intitule : *Towards the Conversion of England* (1). Cette publication est un véritable document. Elle traite d'un problème religieux si général et si important qu'elle mérite mieux qu'une simple mention de bibliographie. Nous lui consacrons donc quelques notes.

Les Anglais sont gens pratiques et courageux : ils ont constaté qu'il y a quelque chose de déficient dans l'Église anglicane, ou du moins quelque chose qui pourrait et devrait être plus vivant, et ils s'y attèlent aussitôt pour y remédier. Obtenir toute clarté possible pour bien diagnostiquer et faire ensuite face pour remédier, ce sont là des qualités si précieuses, c'est là un si bel acte de véritable politique religieuse qu'ils méritent tous les éloges.

Un mot sur le terme « conversion ». Il ne s'agit pas là d'une conversion d'une confession à l'autre, encore moins d'une vulgaire conversion d'un ivrogne à une société de tempérance ou d'un débauché à l'Armée du Salut. Mais bien d'une conversion dans le sens profond du mot, c'est-à-dire de l'indifférence religieuse à un engagement vital, de la non-pratique à la participation au culte commun dans l'Église.

Sans doute, certains étrangers, visitant l'Angleterre, sont-ils impressionnés par la « religion d'État ». Et, de fait, cela peut paraître ainsi quand on voit le rôle solennel que joue la religion dans

(1) *Towards the Conversion of England*, a Plan dedicated to the Memory of Archbishop William Temple — Report of a Commission on Evangelism, appointed by the Archbishops of Canterbury and York, pursuant to a resolution of the Church Assembly passed at the summer session 1943, — published by the Press and Publication Board of the Church Assembly, 2 Great Peter Str. Westminster SW. 1. 1945, XIV-172 p.

la vie publique du pays. L'Église et l'État ne sont pas séparés en Grande-Bretagne. Aux fêtes du couronnement de Sa Gracieuse Majesté, à l'ouverture du parlement, à toutes les grandes cérémonies, les offices religieux se trouvent à la première place.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. On ne peut contester, hélas, disent les auteurs de la présente brochure (et qui ont fait leur enquête officielle par mandement des archevêques de Cantorbéry et de York et qui présentent ici leur rapport officiel à la *Church Assembly*), on ne peut contester qu'il y a actuellement une vague de désaffection de l'Église en Angleterre. Il s'est creusé un gouffre entre l'Église anglicane et le peuple anglais. Voici quelques statistiques récentes : (p. 3 *footnote*) 10-15 p. c. de personnes réellement attachées à une religion chrétienne déterminée ; 25-30 p. c. qui vont à l'église à l'une ou l'autre occasion ; 45 à 50 p. c. de totalement indifférents et 10-20 p. c. de personnes hostiles à toute religion.

Cela étant, comment « convertir » les gens que l'on ne voit jamais à l'église ? Les sermons et cérémonies ne peuvent atteindre que ceux qui viennent à l'église et qui sont censés convertis.

Une autre constatation de la baisse du sentiment religieux en Angleterre est dans le fait de la diminution du standard moral. La presse, le cinéma, les cafés et maisons de jeux, tout concorde depuis la guerre à augmenter encore cette baisse morale. L'idée même que l'homme est une personne responsable disparaît avec l'éloignement de Dieu.

Si le mal est réellement tel, — et tous les témoignages concordent, — quelles sont les causes profondes de cet état de choses ?

Les auteurs répondent : jadis la société était construite en pyramide s'élançant finalement vers Dieu. Le théocentrisme a été remplacé par l'anthropocentrisme, depuis la Renaissance, l'âge de la Raison, la Révolution industrielle et sa technocratie ; la Science, le succès et le progrès sont les idoles modernes. Les centres urbains ont draîné vers eux toute la jeunesse avide de gagner de l'argent et d'en jouir. Si à la campagne on est en contact avec les œuvres de Dieu dans la nature, en ville c'est l'homme qui domine. L'éducation laïque a contribué à son tour à faire baisser le niveau des exigences morales, la foi n'étant plus une barrière aux tentations.

Tous ces éléments, qui ne sont pas spécialement anglais mais se retrouvent un peu partout aujourd'hui, font que s'ouvre une vaste possibilité devant ceux qui voudraient faire de l'apostolat. « L'homme étant créé pour Dieu (p. 15) qu'il en soit conscient ou non, ne peut exister longtemps sans chercher quelque divinité à laquelle attacher

son besoin instinctif de culte. Si on ne le gagne pas à la cause du vrai Dieu, il épousera quelque fausse foi — le champ est donc ouvert à toutes les entreprises : à nous d'en profiter dans l'intérêt même de Dieu ».

La moisson est grande, mais les vrais missionnaires sont peu nombreux. Les auteurs de la brochure donnent une statistique de l'état numérique du clergé anglican. En 1688 pour 5 millions et demi de personnes il y avait 10.000 membres du clergé. En 1938 pour presque 40 millions il n'y en a pas 20.000, soit quatre fois trop peu.

Si les ouvriers dans la vigne du Seigneur sont débordés, il y a aussi les méthodes d'apostolat qui sont défectueuses. « Le Christ n'est pas venu pour prêcher sur la terre une réforme sociale mais pour être le Sauveur Crucifié » (p. 17). C'est pourquoi il faut revenir aux maximes de la Transcendance au lieu de se complaire dans l'immanentisme et aux démonstrations rationalistes des vérités de foi. Il faut rendre aux hommes la notion du Péché, du Jugement, du Sacrifice et, par ces vérités essentielles, ils retrouveront ce qu'ils ont perdu.

Déjà, dit l'A. (p. 15) on discerne un intérêt éveillé à ces grandes réalités fondamentales. Dans les universités, dans les rangs de l'Armée, dans les cercles du Rotary et même dans les cafés, où jadis on discutait ferme les grandes thèses de Marx et Engels, on est prêt à discuter la religion, La reconstruction du pays n'est pas seulement une affaire de briques et d'industries mais plus une entreprise spirituelle. C'est à cela que l'Angleterre doit s'éveiller et se convertir.

A.

Bibliographie.

DOCTRINE

Reinhold Niebuhr. — The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. New-York, Scribner's, 1946 ; in-8, 329 p., 5 dl.

Dans le cadre des célèbres *Gifford Lectures*, l'A., bien connu déjà de nos lecteurs, publie ici, en un seul volume, des conférences qu'il a données pendant la guerre.

Revenir aux choses essentielles, aux problèmes de la nature et de la destinée des hommes, semble être un des plus puissants antidotes dans les temps boulversés que nous vivons. On trouve dans ce gros volume un mot de lumière sur tous les sujets en discussion, comme Romantisme, Classicisme, Individu et Communauté, le Mal et le Péché originel. Puis vient le point de vue chrétien où l'A. plaide contre la société embourgeoisée et pour un christianisme responsable et vivant. A.

J. de Finance, S. J. — Cogito cartésien et Réflexion thomiste. (Archives de Philosophie, XVI, 2). Paris, Beauchesne, 1946 ; in-8, 186 p.

Ce travail, qui relève de l'histoire de la philosophie, s'attache plus à la philosophie qu'à l'histoire. L'A. s'est efforcé, pour chaque doctrine en question, de déterminer plus l'attitude intellectuelle qui la caractérise que ses particularités contingentes. D'abord, il est montré comment, selon la notion thomiste, la pensée apparaît toujours comme essentiellement relative, et comment à la base de cette conception, il y a une métaphysique de la participation et de la relation. Tandis que pour saint Thomas, penser c'est avant tout s'ouvrir à l'être, pour Descartes c'est plutôt coïncider avec soi. Ainsi le progrès cartésien ne consiste pas pour la pensée à s'enrichir, mais à se trouver. En relâchant les liens de la pensée et de l'Être, Descartes est amené à ne plus concevoir la pensée comme une activité ; il la « substantifie ». Son individualisme métaphysique est ici bien mis en relief, et est envisagé dans ses différentes implications. Avec talent, l'A. fait ressortir que l'étude de l'activité intellectuelle doit nécessairement être intégrée dans une métaphysique générale de l'être et de l'agir. D. T. S.

V. Soloviev. — Le sens de l'Amour. (Bibliothèque philosophique). Traduit du russe par T. D. M. Paris, Aubier, s. d. ; in-12, 142 p.

Maurice Nédoncelle. — Vers une Philosophie de l'Amour. (Philosophie de l'Esprit. Coll. dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne). Paris, Aubier, s. d. ; in-12, 172 p.

La Maison Aubier nous donne une nouvelle et excellente traduction des œuvres de V. S., mais tout comme la précédente (cfr *Irénikon*, 1945, p. 91) dépourvue d'une préface qui aurait été cependant très utile. Nous retrouvons ici la méthode propre à S., mélangeant philosophie et théologie afin de saisir la vérité dans toute son amplitude ; elle est appliquée cette fois à l'Amour ; l'exposé plein d'allant, se termine par une phrase qui le résume : « Ayant relié, dans l'idée d'une syzygie (conjonction) universelle, l'amour individuel et sexuel à la vraie substance de la vie générale, j'ai accompli ma tâche immédiate, celle de déterminer le *sens de l'amour* parce qu'on entend par *sens* de tel ou tel objet ses liens internes avec la Vérité générale ». Tout autre est la perspective dans laquelle se place. M. Nédoncelle. Il délimite et analyse avec la finesse qu'on lui connaît, le phénomène psychologique et la réalité métaphysique de l'Amour sur le plan personnaliste de la « réciprocité des consciences » (titre d'un de ses ouvrages précédents), avec des échappées sur l'être divin. Son exposé est beaucop plus rigoureux que celui de Soloviev, mais il est, du fait même, moins suggestif. D. C. L.

Lydie Adolphe. — La Philosophie religieuse de Bergson. (Bibl. de Philos. contemp.) Paris, Presses Universitaires de France, 1946 ; in-8, XII-234 p., 150 p.

Bien que le problème religieux n'apparaisse que tardivement dans les écrits bergsoniens, ce livre montre qu'il a toujours été latent dans la pensée du philosophe. Puisque l'évolution de cette pensée ne se faisait pas par développement dialectique d'un thème, mais « par convergence d'expériences » (É. Bréhier, dans la préface), la philosophie de Bergson était foncièrement et dès l'abord une philosophie religieuse. Pour le démontrer, toute l'œuvre, depuis les *Données immédiates de la conscience*, est fouillée ici. L'A. n'oublie pas de signaler les influences du dehors : Maine de Biran, Ravaisson, Plotin, la tradition hindoue, le taoïsme. Quant à Ravaisson, Bergson lui-même exprime ainsi l'idée centrale de leur philosophie commune : « L'univers est la manifestation d'un principe qui se donne par libéralité, condescendance et amour ». Avec une connaissance étonnante du sujet, l'A. de cette étude nous aide à nous placer au cœur même de cette intuition essentielle du bergsonisme. Ce volume porte avec bonheur la dédicace : « A Bergson, toujours vivant ». D. T. S.

André Chédel. — Itinéraire spirituel. Petite anthologie religieuse et morale de l'Orient. (Coll. « Action et Pensée » 12). Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1944 ; in-12, 155 p.

Il s'agit de l'Orient d'Asie, Égypte comprise, non du Proche-Orient ni

de l'Eurasie. C'est un heureux choix fait dans la Religion égyptienne, le Zoroastrisme, l'Islam, le Brahmanisme, le Bouddhisme, le Taoïsme, la Confucéisme, le Shintoïsme et l'Amidisme. Sous une forme condensée, c'est la substance de la pensée religieuse de l'Égypte au Japon. Ces textes « présentent une valeur éthique universelle » où l'on découvre des approches de la révélation faite dans l'Ancien Testament. L'éditeur semble avoir voulu ne livrer que des textes que tout homme de bonne foi devra accepter et parmi lesquels même un chrétien trouvera matière à réflexion. Théologiens, exégètes, historiens des Religions, missionnaires liront cette anthologie avec grand profit. D. Th. Bt.

William Alva Gifford. — The Story of the Faith. A Survey of Christian History for the Undogmatic. New-York, Macmillan, 1946 ; in-8, XIII-622 p., 18 cartes dans le texte, 5 dl.

Il s'agit bien d'une histoire de la foi chrétienne, et non de toute autre croyance religieuse. Et néanmoins l'auteur, professeur d'Histoire des Religions à l'*United Theological College* de Montréal, est parvenu à écrire l'histoire d'une foi dont il semble ne pas admettre l'origine surnaturelle, et la divinité de Jésus-Christ n'apparaît pas du tout, dans cet ouvrage, comme la base de la foi chrétienne. Un tel travail peut représenter une énorme source de connaissances, une analyse et une synthèse intéressantes (bien qu'il faille regretter des jugements basés sur des apparences) ; il n'en reste pas moins qu'on ne peut y voir une histoire de la foi chrétienne. Ce serait plutôt celle du christianisme, tel que l'A. le juge. Et malgré tout, alors que le christianisme apparaît ici comme un mouvement né petit à petit d'affirmations, de souvenirs dont le fondement est douteux, l'A. le considère comme nécessaire à l'heure actuelle, si l'on veut éviter les grands désastres. Nous noterons aussi que dans cette histoire du christianisme l'A. s'est cantonné au monde occidental. Par contre, il étudie assez longuement le peuple d'Israël. D. Th. Bt.

Hermann Diem. — Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum. Zurich, Zollikon, 1947 ; in-8, 52 p.

Une question que le prof. Barth ne cesse de répéter à ses amis évangégéliques allemands est celle de la responsabilité politique de l'Église et des chrétiens. Est-il permis de séparer « les deux règnes » comme le luthéranisme est arrivé à le faire, d'attribuer à l'État une position autonome et un caractère presque sacré ? Les événements des quinze dernières années ont cruellement fait ressortir l'indigence de cette doctrine. Il s'agit de la relation entre la loi et l'Évangile. Hermann Diem, luthérien lui-même, apprécie la critique barthienne et examine ici avec pénétration les points faibles de la théologie de Luther en ces domaines. Selon D., c'est la distinction luthérienne entre l'« homme intérieur » et l'« homme extérieur », entre la « personne » et la « fonction » du chrétien qui est à la

source de toutes les hésitations, de tous les malaises. Il n'oublie cependant pas de remarquer que chez Luther même, le domaine de la loi et celui de l'Évangile étaient entrevus dans une plus grande corrélation que plus tard après lui. L'État « religieusement neutre » d'aujourd'hui étant bien différent de la chrétienté d'alors, le maintien de la prédication pour la séparation des deux règnes s'est avéré bien funeste dans ses conséquences. Avec finesse, ces pages tâchent de dénicher l'erreur, et nous croyons qu'elles jettent quelque lumière sur le problème ardu en question. D. T. S.

W. Norman Pittenger. — What does the Episcopal Church stand for ? Some Answers for Visitors and Inquirers. New York, Morehouse-Gorham, s. d. ; in-16, 24 p., 15 cts.

Cette brochure veut faire voir les avantages de l'Église épiscopalienne dans sa foi, sa liturgie, sa morale individuelle et sociale. D. C. L.

Leonhard Fendt. — Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für das praktische Leben. (Sam. gemeinverständl. Vorträge, u. Schriften aus d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch., 184). Tubingue, Mohr, 1939 ; in-8, 36 p.

D'après cette brochure de vulgarisation, la « théologie scientifique » est une connaissance de Dieu et de ce qui a rapport à lui, à la lumière de la raison seule, et elle avait (ou « a encore ») une importance pour la santé morale du peuple allemand, au patrimoine duquel appartient aussi la Religion (abstraction faite de sa forme confessionnelle). D. C. L.

Prof. Archimandrit Kiprian. — Evcharistija. Paris, YMCA Press, 1947 ; in-8, 352 p.

Ce livre est un manuel de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, publié pour la facilité du travail des élèves. A l'encontre des manuels sur l'Eucharistie chez les Latins, il n'est pas question ici de morale. Le volume est divisé en deux parties ; la première partie est historique. L'A. recherche les formes de la célébration de l'Eucharistie du IIe au VIIIe siècle, et classe ces formulaires en 4 types : Alexandrie, Mésopotamie, Jérusalem et Byzance. La seconde partie est explicative ; elle explique les prières et les gestes de la liturgie, et en donne un commentaire théologique. Pour l'épiclèse seule, l'A. donne comme tout un traité énumérant les questions les plus importantes qui ont été étudiées par les théologiens sur ce sujet. Le moment de la consécration est pour les Latins, les paroles de l'institution, pour les byzantins l'invocation du Saint-Esprit qui les suit. Le P. Cyprien explique que pour un Latin, le prêtre se substitue au Christ. Ces paroles opèrent la transsubstantiation ; pour un byzantin le prêtre narre seulement la dernière Cène, et doit donc invoquer ensuite la puissance divine pour transformer les éléments. En outre, l'A. montre comment au cours

des siècles cette épiclèse du Saint-Esprit s'est enrichie de prières et de rubriques, jusqu'à ce qu'enfin les liturgies slaves au XVIe siècle, introduisent avant l'épiclèse le tropaire de Kiev, dirigé contre la thèse des Latins. Depuis ce moment cette prière de la liturgie devient signe de controverse. On pourrait citer encore bien d'autres questions sur lesquelles l'A. s'étend en des développements d'une remarquable information. Toutes ces questions sont clairement exposées avec beaucoup de méthode, comme il convient pour l'enseignement des élèves en théologie, et nous ne doutons pas que cet enseignement n'ait une influence profonde sur la formation intellectuelle et théologique de ces élèves. Elle aura aussi une influence sur les théologiens latins, qui trouveront enfin un traité orthodoxe sur l'Eucharistie qui au point de vue de la méthode ne le cède en rien aux manuels catholiques. D. T. B.

Martinus Jugie, A. A. — De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis. Rome, Officium libri catholici, 1943 ; gr. in-8, 142 p.

Le R. P. Jugie insiste à bon droit sur la nécessité de donner au mot « épiclèse » le sens large qu'il avait autrefois, soit comme invocation d'une des Personnes divines, soit comme synonyme d'anaphore ou de canon. C'est la raison du pluriel dans le titre du livre ; ainsi presque toutes les liturgies en sont pourvues et la question de l'épiclèse précédant ou succédant à la consécration paraît avoir moins d'importance, mais la question de l'épiclèse consécratoire subséquente n'en est pas résolue pour autant. Avec Bossuet on peut dire « l'esprit des liturgies... n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action, pour entendre aussi l'effet tout entier... C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Église parle en chaque endroit comme la faisant actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle est peut-être encore à faire ». Aussi on comprend que les scolastiques qui, pour appliquer la théorie hylémorphique à la doctrine des sacrements se sont mis à la recherche parfois pénible de leur « forma » tout en ignorant les textes et les pratiques des liturgies orientales, se soient restreint doublement leur horizon. Les heurts devinrent inévitables et les passions humaines les ont rendus ensuite encore plus néfastes. Ils ont commencé au XIIe siècle en Arménie où les missionnaires latins propageaient la doctrine scolastique ; puis des byzantins s'y sont mêlés (p. ex. : Nicolas Cabasilas, Syméon de Thessalonique) ; la controverse fut renouvelée aux XVIIe et XVIIIe siècles où même des théologiens catholiques défendaient l'opinion de Cabasilas. L'autre raison du problème était le fait que, d'une part, les paroles du Seigneur étaient prononcées à l'autel sous forme de récit, d'un autre côté les épiclèses consécratoires avaient le caractère d'une vraie « forma ». L'A. croit que « le moment précis de la consécration était déjà défini du temps des apôtres et connu de tous par les rubriques de l'action sacrée par lesquelles les divers gestes et rites étaient ordonnés pour ce

moment» (p. 82). Les témoignages de la Sainte Écriture seule ne suffisent pas à résoudre la question de la forme; l'opinion de saint Thomas et d'autres que la « bénédiction » du Christ lors de la Cène consistait dans les paroles consécratoires est inadmissible. Chez les Pères qui connaissaient l'esprit des liturgies la question n'est guère soulevée. L'épiclèse du Saint-Esprit doit être mise en rapport avec leur théologie trinitaire. D'après l'A., les meilleurs arguments pour prouver que les paroles de la consécration sont dites *ex persona Christi* sont les gestes de l'ostension des offrandes, la proclamation des paroles, l'*Amen* du peuple, et l'élévation qui suit immédiatement après, enfin les changements introduits postérieurement dans les textes et les rubriques pour prouver le contraire. Cfr les rectifications mises en avant par le R. P. Raes, *Orientalia christiana periodica*, 12 (1946), 402-405. D. I. D.

Seminarium Franciscale Orientale, Ghizae : Kyrilliana. Specilegia edita sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie (444-1944). Le Caire, Éditions du Scribe égyptien ; in-4, XX-458 p. et 136 p. de texte arabe.

La jeune école des R. P. Franciscains de Ghizeh nous envoie un magnifique volume qui inaugure une activité très prometteuse. Il est inauguré par une lettre préface de S. E. Mgr Hughes devenu depuis premier Internonce apostolique en Égypte et, sans doute, premier représentant permanent du Saint-Siège auprès d'un gouvernement musulman. Vient ensuite le lettre encyclique de S. S. Pie XII *Orientalis Ecclesiae decus* sur le centenaire de saint Cyrille. Elle est suivie de treize études dont voici les titres et les auteurs : *S. Cirillo nella luce del Pontificato Romano*, par le R. P. Ambrogio Ridolfi, O. F. M., *Saint Cyrille et le Concile d'Éphèse*, par le R. P. Gustave Neyron, S. J., suivie d'une note complémentaire sur les monophysites ; *S. Cyrille et le problème actuel de l'union des Églises romaine et orthodoxe*, par deux missionnaires de saint Paul; *Il primato di Cristo S. Cirillo*, par le R. P. Giulio Basetti-Sam, O. F. M. ; *Le lieu de la naissance de saint Cyrille d'Alexandrie*, par Henri Munier ; *Saint Cyrille dans ses rapports avec la Palestine*, par le R. P. F. M. Abel, O. P. ; *Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne*, par Étienne Drioton ; *Il digiuno quaresimale e S. Cirillo Alessandrino*, par le R. P. Pierluigi Meloni, O. F. M. ; *Il problema pedagogico in S. Cirillo*, par Don G. Gnolfo, S. S. ; *Saint Cyrille dans la liturgie grecque byzantine*, par le R. P. Joseph Tawil ; *Saint Cyrille dans la liturgie de l'Église copte*, par Yassa 'Abd al-Massih ; *Les premières églises d'Égypte jusqu'au siècle de saint Cyrille*, par Alexandre Badawy ; *S. Cirillo e Dante*, par Don G. Gnolfo S.S. Les textes arabes sont la traduction de l'Encyclique de S. S. Pie XII et une adaptation de l'étude sur saint Cyrille et le problème de l'union. — Plusieurs des études publiées dans ce volume méritent de retenir l'attention ; elles sont

d'ailleurs assez recommandées par le nom de leurs auteurs. Nous attirerons spécialement l'attention sur le travail des deux Pères Paulistes pour son irénisme et sa valeur unioniste. Rien que le fait qu'une étude publiée dans cet esprit ait trouvé place dans ce volume est déjà un signe que les idées pour lesquelles cette revue a été créée et lutte depuis vingt ans font leur chemin. Il prouve encore que décidément quelque chose a déjà été fait dans la voie de l'union. Elle est longue ; elle s'étend devant nos yeux à perte de vue ; mais on s'y est engagé résolument. HIÉROM. EUTHYME.

D. Cipriano Vagaggini, O. S. B. — Maria nelle opere di Origene. (Orientalia christiana analecta, 131). Rome, Institut pontifical oriental, 1942 ; in-8, 226 p.

Comme tous les « origénistes » modernes, l'A. a dû d'abord repérer et établir de façon critique les textes authentiques et éliminer les autres ; cette tâche est particulièrement délicate quand il s'agit de morceaux qui figurent dans les chaînes patristiques où se trouve la meilleure partie de l'exégèse grecque. Ainsi une série de textes est écartée pour des raisons très plausibles ; entre autres celui où il est question de la « muscipula diaboli » ; Origène admet seulement que Satan ne connut pas le mystère du Christ. Le docteur alexandrin n'a pas trouvé une solution définitive dans la question de l'origine davidique de Marie. Déjà avant l'incarnation elle représente pour lui l'idéal ascétique chrétien, surtout par son assiduité dans la lecture de la Parole de Dieu. Dans la doctrine sur la conception virginale, Origène ne fait que suivre la doctrine déjà commune : c'est le présupposé de l'origine divine de Notre-Seigneur ; ici le didascale se montre, contre Celse, un polémiste achevé qui sait se servir des armes de ses adversaires. En dépendance de Tertullien, Origène n'a pas une doctrine bien nette quant à la virginité *in partu*. Contre le docétisme, il exalte la maternité humaine, mais d'autre part, c'est lui qui presque certainement a employé le premier les termes de *Theanthropos* pour le Christ et de *Theotokos* pour sa Mère. Origène admet la virginité *usque ad finem* comme une doctrine connue et naturelle. Il n'attribue pas à Marie une maternité spirituelle envers tous les chrétiens. Il admet pour elle des progrès dans l'ascension spirituelle et un péché de doute sur la divinité de son Fils ; ici, comme ailleurs, l'A. a heureusement soin d'intégrer l'exégèse d'Origène dans l'ensemble de sa doctrine et il insiste avec raison sur les précautions qu'il faut prendre quand il s'agit d'affirmer quelque chose de bien défini quant à sa doctrine dans cette matière, étant donné surtout que nous ne possédons plus qu'une petite partie de son exégèse. L'A. fait suivre son exposé d'un *Corpus mariologicum* extrait des œuvres du maître alexandrin.

D. I. D.

The Nature of the Church. A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order. Chicago, Willett, Clark et Cie, 1945 ; in-8, 128 p.

On sait que le Comité de Continuation du Mouvement *Foi et Constitution* avait nommé en 1938 trois commissions d'études dont une avait reçu pour objet l'Église. Chacune des commissions était pourvue d'une section européenne et américaine. En attendant la publication des travaux définitifs, le Comité américain sur l'Église a publié le résultat de son travail jusqu'en 1945. Le volume est divisé en trois parties : 1) le rapport du Comité donnant les divergences et les accords sur le sujet; 2) les exposés de onze dénominations chrétiennes des États-Unis, en réponse à un questionnaire. Notons ici avec quelque étonnement l'absence de l'Église orthodoxe qui est cependant bien représentée sur le continent américain ; certaines dénominations, telles les *Disciples*, les Quakers et les Baptistes, ont trouvé que le questionnaire était lui-même conçu d'une façon qui leur était étrangère. La lecture de cette partie apprend d'une façon spécialement claire la différence fondamentale entre l'anglicanisme (exposé A. L. C. LEWIS) et toutes les autres dénominations : tandis que celui-là admet qu'une certaine organisation de l'Église lui est essentielle, celles-ci considèrent toute organisation comme adventice et accidentelle pour elle ; 3) un exposé historique des travaux de la Commission. Ceux qui s'intéressent à la théologie de l'Église liront avec un intérêt spécial l'énoncé de l'accord obtenu sur la nature de celle-ci, et dont l'idée fondamentale est la suivante : « Qu'est-ce que l'Église ? Elle est la sphère de salut de Dieu pour l'heure présente et la prophétie de son ultime triomphe dans le Royaume de Dieu » (p. 26). L'idée de l'union des chrétiens au Christ dans l'Église n'apparaît qu'une fois dans le volume, chez les *Disciples* (p. 61). D. C. L.

Joseph Leclerc, S. J. — L'Église et la Souveraineté de l'État. (L'Église expliquée aux incroyants). Paris, Flammarion, s. d. ; in-12, 250 p.

Le R. P. L., professeur à l'Institut catholique de Paris, ne prétend pas dans ce livre exposer scientifiquement le problème des relations de l'Église et de l'État, il ne veut en donner qu'un aperçu. Il en énonce la vérité fondamentale ainsi : «Le Christ, en effet, n'est pas le simple initiateur d'un puissant mouvement spirituel, il est le divin fondateur d'une Église organisée, hiérarchique, visible, totalement distincte dans ses moyens et son but, d'une société politique ordinaire » (p. 15). Cette vérité a été théologiquement formulée par le thomisme qui distingue une société naturelle et une surnaturelle. Elle implique donc un dualisme. L'A. en considère les péripéties à travers l'histoire, l'histoire de France surtout. Il se demande pour finir, si ce dualisme ne doit pas se résorber dans une unité supérieure. Dans la Cité de Dieu, bien sûr, répond-il, mais sur terre ? Le Moyen âge a connu l'échec de cette ambition, et cet échec, ainsi que les vicissitudes ultérieures des relations de l'Église et de l'État, ont permis à celle-là de se perfectionner et le lui permettront encore jusqu'au jour « où elle apparaîtra hors de la condition présente, glorieuse et immaculée » (p. 242). D. C. L.

Karl Heussi. — War Petrus in Rom ? Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1936 ; in-8, 68 p., 2 RM.

Id. — War Petrus wirklich römischer Märtyrer ? Eine Auseinandersetzung mit Hans Lietzmanns Schrift : Petrus römischer Märtyrer. Leipzig, Leopold Klotz Verlag, 1937 ; in-12, 24 p.

Pour M. Heussi, saint Pierre n'a pas été à Rome et n'y a pas été enseveli. Pour lui, cette tradition n'est que le fruit d'une légende dont le début se trouve être une mauvaise interprétation du chap. 5 de la lettre de saint Clément aux Corinthiens. Cette interprétation date déjà du IIe siècle avec saint Denys de Corinthe et Hégésippe. La deuxième brochure, une réponse à M. Lietzmann, est un tiré à part de la revue *Die Christliche Welt* 51 (1937), n. 4. Des sources archéologiques, l'A. ne tient aucun compte. Aussi pensons avec saint Damase : *Roma suos potius meruit defendere cives* (au-dessus de leur tombeau *ad Catacumbas*). D. I. D.

Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. — VII. Settimo anno di Pontificato : 2 Marzo 1945-1 Marzo 1946. Milan, « Vita e Pensiero », 1946 ; in-8, XX-546 p., L. 700.

Le contenu de ce volumineux ouvrage donne plus que le titre ne l'indique. On trouve en effet dans ce recueil les Encycliques, les Lettres apostoliques, les Allocutions consistoriales, publiques ou radiodiffusées de l'année indiquée dans leur texte intégral. Des tables classent ces documents chronologiquement, et ensuite par ordre des personnes ou des associations auxquelles elles s'adressent. D. T. B.

Pierre Fernessole, S. C. J. — Sa Sainteté Pie XII et la Paix du Monde. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, 198 p.

Courte esquisse de l'action de Pie XII en faveur de la Paix avant et surtout pendant et après la guerre, formant la synthèse des doctrines contenues dans les Encycliques, brefs, allocutions du Souverain Pontife. Tour à tour Ange de la Paix, Ange de la Charité, Docteur de la Paix, il est intervenu comme pacificateur au-dessus des partis et des peuples en conflit pour leur rappeler les principes chrétiens et catholiques qui régissent le monde. L'auteur veut répondre « aux calomnies vraiment hideuses qui sont venues travestir la pensée du Pape » (p. 9) ; viserait-il un ouvrage d'un auteur, qui se présente à ses lecteurs comme excommunié par Pie XI, et reproche à Pie XII de compromettre la religion et l'Église dans la politique de ces dernières années et se pose en juge de l'attitude pacificatrice du chef de l'Église (E. Buonaiuti : Pio XII 1946) ? D. T. B.

Eyes East. Selected Pronouncements of the Most Rev. **Paul Yu-Pin**, Vicar Apostolic of Nanking and Apostolic Administrator of Kiating.

Paterson (New Jersey, U. S. A.). S. Anthony Guild Press, 1945 ; in-8, 182 p., 2 dl.

Voici un appel missionnaire pieux, élaboré et patriotique de la part d'un prélat chinois à la jeunesse américaine, cléricale et laïque, pour aller au-devant de l'Orient qui se tourne vers l'Occident. L'A. prend parti pour la démocratie chinoise, conduite par Chang-kaï-chek, et dont il veut à tout prix montrer le caractère profondément chinois. Puisse cet appel aider la Chine à entrer dans le règne du Christ. V. J.

A. Van Hove. — Prolegomena. (Comment. Lovan. in Cod. Iuris Can., Vol. I, Tom. I). Editio altera auctior et emendatior. Malines, Dessain, 1945 ; in-12, XX-672 p.

Point n'est besoin de chanter les louanges de l'A. connu pour sa grande science canonique. Le présent volume qui fournit les notions fondamentales du droit, de ses sources et de son évolution historique, aurait beaucoup gagné, à notre humble avis, si ces notions avaient été elles-mêmes un peu plus développées et la masse écrasante de la bibliographie réduite à des proportions raisonnables. Y a-t-il un seul ouvrage en matière canonique par un auteur quelque modeste qu'il soit qui n'y figure pas ? C'est dire la valeur de l'ouvrage du point de vue bibliographique, mais comme *Prolegomena ?* pour le débutant... ? D. G. B.

Jacques Ellul. — Le Fondement théologique du Droit. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 15/16). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-8, 109 p., 4.25 frs. suisses.

Il paraît évident à la plupart des hommes, hormis les spécialistes, que le Droit est l'incarnation des sentiments de la Justice, et de la Morale qui sont inscrits au fond même de l'instinct, de la conscience ou de la raison humaines. Et pourtant on discute entre philosophes du droit pour savoir d'où vient ce sens de la justice. Les uns le font dériver d'un droit naturel, divin, les autres d'un simple droit contractuel, positif. L'A. du présent livre, professeur à la faculté de Bordeaux, se défend de tomber dans ce travers. Il est partisan du droit naturel sans être d'accord avec la conception catholique de ce droit : il est théodicéen. Et c'est sur cette notion élargie du fondement du droit qu'il établit solidement les Institutions et les pratiques qui en sont la conséquence. Toutefois son étude n'est qu'une introduction. Il nous promet une publication sur « le contenu du droit divin, c'est-à-dire la recherche théologique des droits que Dieu reconnaît à l'homme pour qu'il accomplisse ce à quoi Dieu l'appelle ». Notons ici que dans sa conclusion l'A. cite un texte d'Isaïe 56, 1 qu'il traduit ainsi : « Observez ce qui est de droit humain et accomplissez ce qui est de droit divin car mon salut ne tardera pas à venir... » Or, le texte dit : « Observez ce qui est droit et pratiquez ce qui est juste » — d'où on ne peut guère tirer la conclusion que postule le savant auteur de cet intéressant livre. A.

Dom Odon Lottin. — Principes de Morale. T. I. Exposé systématique. Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-8, 342 p. T. II. Compléments de doctrine et d'histoire. Louvain, Mont-César, 1947 ; in-8, 278 p.

Nous nous en voudrions de ne pas faire un éloge sans réserve de ce magistral ouvrage, fruit d'une longue expérience dans l'enseignement et de toute une vie de labeur consacrée à l'étude des théologiens du Moyen âge. Il n'est pas un traité de morale qui présente une exposition aussi attrayante, aussi renouvelée et aussi consciencieuse de toutes les questions et s'adressant aussi bien aux laïcs qu'au clergé. La compétence de l'A. est connue de tous, et ces deux derniers volumes viennent couronner une bien méritante carrière. — Il nous faut passer rapidement sur le t. I, malgré le désir que nous aurions de nous arrêter à bien des pages, pour y souligner la sûreté de l'information et l'à-propos des exposés. En voici tout de même les titres : Considération sur la science morale, la psychologie de l'acte humain, son imputabilité, les normes de la moralité, la moralité de l'acte humain, la vie consciencieuse, la vie vertueuse, la vie pécheresse, la vie méritoire.

Le t. II. comprend 28 études, généralement assez courtes, historiques ou théoriques, dont nous ne pouvons même songer à entreprendre l'énumération. Nous voudrions nous attarder quelque peu à la note XXV, concernant les vertus morales infuses, qui constitue, à notre sens, l'acquisition la plus remarquable apportée par cet ouvrage à la science, et que les recenseurs — jusqu'à la rédaction de ces lignes tout au moins — n'ont guère cru devoir relever. D. L. est, faut-il le dire, un disciple fidèle de saint Thomas, pour lequel « la partie de la Somme consacrée à la morale est non seulement l'ouvrage achevé du maître, mais aussi le chef-d'œuvre de la morale du XIIIe siècle » et « l'expression la plus humaine, parce que la plus rationnelle, de l'ordre moral et de ses exigences » (*Avant-propos* du t. I, p. 10). Ceci ne l'empêche pas cependant de déclarer que, de saint Thomas, qui doit être pour nous un phare et non une borne, « certaines formules, certaines solutions, même canonisées par une longue tradition scolaire, peuvent être abandonnées, d'autres au contraire, perfectionnées » (*ibid.*). Or, sans se départir le moins du monde de la doctrine thomiste, mais s'y mouvant avec l'aisance d'un maître, D. L. croit devoir rejeter l'opinion commune qui admet l'existence, comme des entités symétriques aux facultés naturelles, des vertus morales infuses et même des dons de l'Esprit-Saint. S'en prenant au caractère superficiel de ces « parallélismes », il constate que saint Thomas avait déjà « réalisé un progrès par rapport à ses devanciers, en refusant de considérer les béatitudes comme des habitus distincts » (p. 238). Une connaissance approfondie de la manière des médiévaux amène D. L. à faire un pas de plus dans le sens de la simplification, sans s'émouvoir d'une interprétation trop rigide ou trop étroite des documents ecclésiastiques. Sa position sera, nous le croyons, une libération pour beaucoup. Par le fait même, ce sont les vertus théo-

logales qui en sont rehaussées, car c'est à elles que D. L., plus conformément, semble-t-il, à la doctrine des anciens Pères, laquelle a son point d'appui si clairement énoncé dans les Écritures, restituera ce qu'il enlève aux autres. « Qu'on rende, dit-il en finissant, aux vertus théologales, la plénitude de leur action et l'on se convaincra que la complexité de l'organisme de notre vie spirituelle est plus apparente que réelle » (p. 240). Pour le détail des arguments, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur au livre lui-même. Nous sommes persuadé que quelque chose de définitif restera dans la science de cette lumineuse mise au point. D. O. R.

Romano Guardini. — Das Gebet des Herrn. Mayence, Grünewald 1934 ; in-8, 158 p.
Id. — Vom Leben des Glaubens. Ibid., 1935 ; in-8, 170 p.

Apprendre à prier : Peut-être est-ce surtout ceux qui l'ont déjà un peu appris qui en sentent toujours un besoin nouveau. Guardini est un guide averti et sobre, et la lumière qu'il projette ici sur l'oraison dominicale pourra en aider plusieurs à en faire leur pain quotidien.

Le second petit volume contient des réflexions sur la foi, non pas en tant qu'elle est elle-même objet de foi et mystère, mais dans son aspect expérimental. L'A. étudie ses origines, scrute son contenu, considère sa « crise » ses rapports avec l'action, la charité et l'espérance. Il nous montre la foi comme principe de connaissance, comme expérience « mystique » des grandes réalités dont le croyant prend possession. Les deux derniers chapitres traitent de la foi en fonction du dogme et du sacrement, de la signification de l'Église pour la foi de l'individu et de la communauté.
D. T. S.

Fr. Efrem Bettoni, O. F. M. — L'Ascesa a Dio in Duns Scoto. Milan, Vita e Pensiero, 1943 ; in-8, 122 p.

Dans ses œuvres théologiques Duns Scot a repris l'argument anselmien de l'existence de Dieu, rejeté par saint Thomas comme argument a priori ; seulement il le présente comme basé en partie sur des constatations a posteriori. L'A. de ce livre examine la valeur de cette présentation et en indique finalement le défaut. Toute la valeur de l'argument dépend de la notion d'univocité chez saint Thomas et chez Duns Scot. Pour saint Thomas la notion d'être n'est pas univoque dans la créature et en Dieu. Duns Scot envisage la possibilité d'atteindre à travers l'abstraction un concept d'être univoque pour tous les êtres, Dieu y compris ; car l'intellect humain a pour objet tout l'être. D. T. B.

Robert Kothen. — Le Socialisme. Louvain, Warny, 1946 ; in-8, 286 p.

L'aptitude de M. l'abbé Kothen à saisir et à présenter les forces dynamiques de notre monde actuel d'une manière concise, claire sans rester

toutefois à la superficie, s'avère une fois de plus dans ce répertoire du socialisme. Nous y trouvons toutes les grandes figures, tous les arrière-plans et tous les courants philosophiques sous-jacents au mouvement des masses ouvrières qui arrête aujourd'hui toute vue et toute pensée. — Ce livre est destiné à rendre service non seulement aux débutants des questions sociales, mais même aux initiés, en éclairant et en mettant bien en ordre les faits et les idées. D. B. S.

Michel Riquet. — Civisme du chrétien de France. Paris, Éditions « Aux Étudiants de France », 1946 ; in-12, 286 p., 95 fr.

Si pendant cette « dernière » guerre il y a eu beaucoup d'inciviques — tant visibles qu'invisibles et ne tombant pas sous les paragraphes du Code des Auditorats Militaires, — c'est parce que la vertu du civisme avait été oubliée dans l'enseignement public. La faute est donc plus aux instituteurs et éducateurs qu'aux délinquants. Mais les instituteurs disent que faute de manuel enseignant *ex professo* cette matière délicate, ils n'ont pas pu enseigner la chose : ils ne sont donc pas responsables non plus, même du péché d'omission.

Le R. P. Riquet a pensé qu'il fallait combler cette lacune parce que prévenir vaut mieux que d'avoir à guérir ou à punir (après la prochaine guerre). C'est dans cette pensée de prévoyance spirituelle que le P. Riquet a composé une sorte de manuel scolaire de civisme, personnel, familial, communal, provincial, national, corporatif, public et politique. Et tout cela en fonction de la douce France, patrie des croisés et des apôtres, de saint Louis et de sainte Jeanne d'Arc. *Gesta Dei per Francos* ! Prisonnier politique, le P. Riquet a dédié son livre aux martyrs du patriotisme.

A.

P. de Saint-Seine. — Découverte de la Vie. Paris, Éditions « Aux Étudiants de France », 1945 ; in-12, 160 p., 100 fr.

Le titre un peu vague de ce petit livre cache un beau poème à la gloire de la vie. Il fait dérouler devant nos yeux une série d'images, brillantes mais qui appellent la méditation. Il a le mérite de nous réveiller à la signification des choses mystérieuses et merveilleuses qui nous entourent mais qui, à force de nous être familières, ne nous émerveillent plus. Tout en utilisant les données les plus sérieuses de la science, ce livre est destiné à un large public. A.

Pierre Dournes. — Pour une culture vivante. Paris, Éditions « Aux Étudiants de France », 1946 ; in-12, 92 p.

Cette plaquette est assez caractéristique de notre temps. L'A. se méfie de tout ce fatras que la plupart des jeunes reçoivent et acceptent sans plus durant leurs années d'études et qu'il appelle « la culture morte ». Il lui

oppose ses recherches propres, son besoin de connaître *de visu* et de son expérience propre et il engage ses condisciples à faire de même : « Maintenant, dit-il en conclusion, ami, pars seul sur la Route. Seul ? Non point, mais entouré de toutes ces présences que nous avons essayé de susciter ».

A.

Yves de Montcheuil. — Vie chrétienne et action temporelle. (Les Lampes, VII. Extrait de « Construire », XIIe série). Paris, L'Orante, 1944 ; in-12, 36 p.

Le problème que pose l'A. est d'actualité. « Notre action est suspecte à beaucoup d'incroyants parce que nous semblons lier la réalité à des réalités humaines ou si l'on préfère imposer au nom de la religion des options qui leur semblent à bon droit relever d'un choix personnel ». L'A. n'entre pas dans le détail des tâches qui s'imposeront demain à nous, mais sa réputation est telle qu'on est assuré de trouver ici un exposé clair et compréhensif pour tous ceux qui cherchent de l'air et de la lumière. A.

LITTÉRATURE SOVIÉTIQUE

Gleb Struve. — Histoire de la Littérature soviétique. Paris, Éd. du Chêne, 1946 ; in-8, 347 p.

Cette histoire couvre toute la période soviétique ; parue d'abord en 1943 en anglais elle fut complétée pour l'édition actuelle ; elle est donc à jour. L'A. a « osé parler et émettre certaines critiques en toute franchise, sans se soucier de l'attitude officielle » dit-il. On y trouvera tout ce que l'on doit attendre d'une histoire littéraire : périodes, genres, écoles, tendances. Le théâtre, cependant, n'est pas étudié. Les principales œuvres sont résumées ; parfois un extrait illustre l'exposé. Les notes de critique d'origine soviétique abondent. L'A. signale également les auteurs russes émigrés qui doivent être comptés parmi les écrivains soviétiques, même s'ils furent officiellement condamnés, comme aussi ceux qui ont mystérieusement disparus. Il faut se référer à cet ouvrage si l'on veut savoir ce qu'est le fameux « réalisme socialiste », norme officielle de tout art en Russie. Bref, un livre indispensable pour l'étude des Lettres russes contemporaines.

D. Th. Bt.

George Reavey. — Soviet Literature To-Day. Londres, Lindsay Drummond, 1946 ; in-8, 190 p., 8/6.

L'A. est un critique anglais, un de ceux qui connaissent le mieux la littérature russe. Il s'y intéressait déjà avant la révolution ; il résida en Russie de 1912 à 1918. Il publia avec M. Slonim une anthologie de littérature soviétique, pour les années 1918 à 1935. Retourné en Russie en 1942 et resté jusqu'en 1945, il juge utile de nous faire connaître l'évo-

lution littéraire russe, pendant les dix dernières années. C'est, en effet, durant cette période que le roman historique connut un regain de faveur et que, par la force des circonstances, une littérature de guerre fut créée. L'A. ne se contente pas de retracer l'histoire des Lettres russes : il nous introduit dans le monde des Lettres, nous explique l'organisation de cette activité, de l'édition officielle ou quasi-officielle, la place de la critique, le rôle des revues littéraires. L'analyse de l'humanisme soviétique, des principes de matérialisme dialectique et historique qui régissent l'art comme la vie soviétiques nous font mieux comprendre l'effort des écrivains et comment la tradition slavophile expansionniste subsiste toujours. Livre rempli d'enseignements qui dépassent le cadre purement littéraire. Une œuvre qu'il faut lire. D. Th. Bt.

Domaine Russe : Textes de Littérature soviétique. Genève, Trois Collines, 1944 ; in-12, 322 p.

Cette anthologie de textes de littérature soviétique nous est présentée par Maurice Ducommon, secrétaire romand de l'Association Suisse-U. R. S. S. Chacun des extraits, qui sont d'ailleurs de quelque importance, et c'est mieux ainsi, est précédé d'une courte notice biographique, qui situe chaque auteur dans l'histoire des Lettres russes soviétiques. L'éditeur a ordonné son choix et même repris l'un ou l'autre écrivain, de manière à donner une image de trois époques de la littérature soviétique : celle des guerres civiles, celle de la N. E. P. et celle des Plans quinquennaux. Ce genre d'ouvrage est à recommander à qui veut se faire une idée d'ensemble de cette littérature nouvelle. Ajoutons que les auteurs choisis sont parmi ceux que l'on considère comme représentatifs du genre.

D. Th. Bt.

A. Avdéenko. — J'aime. Trad. d'Alice Grane et Georges Roux. (Coll. Rives du Monde). Genève, Trois Collines, 1944 ; in-12, 297 p.

Ce roman représente cette manière de traiter le roman qui a été dénommée, en littérature soviétique, « le réalisme socialiste ». L'A. raconte l'histoire d'un Russe qui a connu l'esclavage des exploitations industrielles sous le tsarisme et qui arrive à l'exaltation la plus enthousiaste pour le labeur industriel bolchevique, à Magnitogorsk. La première partie décrit avec un réalisme cruel l'enfance de cet homme, l'état de bestialité auquel étaient réduits les ouvriers avant la révolution ; nous le voyons ensuite comme enfant abandonné, se livrant à tous les forfaits ; il passera par un centre de rééducation et puis se distinguera comme machiniste pour finir dans l'euphorie que lui apporte la vie d'étudiant. Ce bref résumé montre déjà les thèmes et l'interprétation qu'en donnera l'auteur. Tendancieux à souhait, ce document fut plus tard rejeté par les officiels de la littérature soviétique. D. Th. Bt.

Banine. — Jours caucasiens. Paris, Julliard, 1946; in-12, 313 p.

L'auteur de ce livre est une musulmane, originaire de Bakou. Elle a bien voulu répondre à notre demande en nous adressant une note biographique. Nous tenons à l'en remercier. Mais nous nous excusons de dire cependant ici que son roman, qui (maintenant que nous connaissons sa vie) nous apparaît comme une sorte d'auto biographie, n'est pas ce qu'on dit « sympathique ». Réalisme n'est pas ordure. Psychologie, même d'une gamine amorale, n'est pas description affriolante d'obsession sexuelle. Si l'auteur a voulu nous inspirer du dégoût, c'est réussi. Peut-être est-ce l'effet d'une hérédité d'islamisme athée conjugué avec un occidentalisme mal digéré. Éros est ici le dieu et le démon. On se découvre pensant qu'une société pareille (celle des multimillionnaires de Bakou), si elle était telle qu'on nous la dépeint, méritait sa disparition. On a voulu, semble-t-il, faire un procès. Il est perdu ou gagné, selon que l'on admire ou méprise une conception de vie sans autre but que le « moi ». En face de ce roman, ceux de la littérature soviétique sont si vertueux, si bien éduqués, avec un tel effort pour mettre du lyrisme et de la poésie jusque dans une bielle de piston que, réellement, à lire cette œuvre-ci entre d'autres venant de Soviétie celles-là ! — on passe d'un monde décrépit à un monde d'enfants. Les Jours caucasiens devaient être bien ennuyeux parfois ! D. Th. Bt.

Nina Emelianova. — Le Chirurgien. Trad. de Wilfrid Chetteoui et René-Georges Aubrun. (Coll. Bibliothèque Internationale). Paris, Éd. du Pavois, 1946 ; in-12, 224 p.

Roman de guerre, selon le Plan littéraire imposé pendant cette guerre dernière. Roman où l'on perçoit la grande distance parcourue depuis 1917, lorsque les premiers auteurs soviétiques clamaient leur enthousiasme pour la Révolution. Cette œuvre, qui eût pu être grande, qui eût pu nous saisir jusqu'aux entrailles — on se souvient de romans français d'après l'autre guerre qui traitaient le même sujet : un hôpital de campagne — est par trop conformiste, ou du moins nous décrit des personnages parfaitement transformés, planifiés. Si tel est le cas en Russie soviétique, alors ceci est un document. A le lire nous nous souvenions d'ouvrages sans danger, pour enfants sages. C'est donc un livre édifiant, à plus d'un égard.

D. Th. Bt.

Guennady Gor. — La Maison sur la Mokhovaïa. Tr. du russe par Stefan Chripounoff. (Coll. Capricorne). Paris, Julliard, 1946 ; in-12, 171 p.

L'héroïsme russe dans la tourmente fut un des thèmes à exploiter pendant la guerre. Ici il faut le voir en cette femme qui attend son mari et se dévoue à l'arrière ; en ce savant et sa fille qui veulent sauver les plantes tropicales du Jardin d'hiver de Leningrad. Il se dégage de ce récit

quelque poésie triste. On y apprendra qu'il est permis de parler de Dieu et de religion. Mais que de naïvetés, d'enthousiasme facile : « Lida pensa à l'effort que faisait le chat pour ne pas sauter sur le plat et se dit que le contrôle de soi était une vertu que l'homme avait su imposer non seulement à lui-même mais encore aux bêtes et aux plantes » (p. 51). Oui : une poésie triste. Et cette tristesse ne viendrait-elle pas de la conscience de n'être plus rien qu'une dent de cet engrenage qui tourne et tournera toujours ? A lire comme document psychologique et récit de guerre.

D. Th. Bt.

Vladimir Lidine. — Le Renégat. Tr. de Thérèse Monceaux. (Coll. « Les Jeunes Russes »). Paris, Gallimard, 1933 ; in-12, 269 p.

C'est une œuvre de la première période littéraire soviétique. On ose y parler encore en romantiques. Le fameux « réalisme socialiste » qui devait régenter la littérature n'avait pas encore condamné le romantisme, produit de la société bourgeoise. C'est l'exemple d'un étudiant qui se laisse dévoyer de l'idéal communautaire socialiste par les spéculateurs, les jouisseurs. Les personnes respectables (un professeur, une journaliste) seront les victimes. C'est l'Occident qui apporte la déliquescence des mœurs. On y trouvera des peintures des milieux littéraires de l'époque première, alors que chaque écrivain et poète essayait de suivre la révolution. Ici, déjà, on sent le besoin de l'auteur de classifier ses personnages en bons et mauvais. Thèmes et problèmes posés sont bien russes. Mais, comme dès le début nous sommes avertis de la valeur morale des personnages, et comme nous savons quel jugement il convient de porter sur eux, il reste peu pour l'attente... A lire comme document. D. Th. Bt.

Elsa Triolet. — Maïakovski. (Coll. « Poètes Étrangers »). Paris, Seghers, 1945 ; in-12, 162 p.

Maïakovsky est « le » poète soviétique, celui qu'on ne peut discuter. Il est né en 1893 et s'est suicidé en 1930.

Elsa Triolet et Aragon ont connu Maïakovsky et traduit plusieurs de ses œuvres. L'auteur de la présente plaquette peut donc en parler. Dans les pages présentes, à côté des souvenirs qui nous font un portrait vivant du poète, nous trouvons de nombreuses explications sur la technique poétique de Maïakosky et un bon nombre d'extraits. D. Th. Bt.

(*La suite des comptes rendus de la littérature soviétique est remise au fascicule suivant*).

Dr. A. Stocker. — Ame Russe. Réalisme psychologique des Frères Karamazov. (Coll. « Action et Pensée », 18). Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1945 ; in-12, 156 p.

Un nouvel ouvrage sur « Dostoievsky ». Et qui apporte du neuf. En peu de pages, serrées, le Dr. Stocker nous apporte ici une étude psycho-

logique des Frères Karamazov, qui est en même temps une étude de l'âme de Dostoievsky. L'auteur a droit à être entendu ; il a publié déjà de nombreux travaux de critique littéraire, de pensée et de médecine. Aussi, à l'occasion des trois frères Karamazov *dans lesquels on doit reconnaître tout Russe et aussi tout homme*, c'est un vrai traité de psychologie profonde que l'auteur nous donne. La division du Dr. S. n'est pas nouvelle : dans la nature humaine, il y a le corps, l'esprit, le cœur. Entendez le « cœur » russe : « car le Russe vit sous le signe du cœur » écrit Ilyine. A Mitia le corps, à Ivan l'esprit, à Aliocha le cœur. Mais ce qui est neuf, en ce volume, c'est la pénétration philosophique et humaine, c'est l'intimité de l'écrivain qui se révèle et se livre. Dostoievsky nous apparaît, toujours plus, comme le plus grand des romanciers de tous les temps ; parce que son œuvre fut conçue dans la souffrance. Et, quoi qu'en disent quelques écrivains soviétiques, sa foi était émouvante. Appuyée sur des lettres, des entretiens, des souvenirs de D., la thèse du Dr. St. que nous soulignons plus haut, est solidement fondée. Et l'on se prend à regretter que Dostoievsky n'ait pas écrit la suite de l'histoire d'Aliocha « rentré parmi ses frères ». D. Th. Bt.

HISTOIRE

Dr. Walter Haacke. — Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma. Analecta Gregoriana. Vol. XX, Series fac. theol. Sectio B (n. 10). Rome, Univ. Grégorienne, 1939 ; in-8, 150 p.

Depuis qu'elles avaient été éditées par O. Günther et Ed. Schwartz, les lettres des papes et de leurs correspondants contenues dans les collections *Avellana*, *Veronensis* et *Berolinensis*, méritaient un examen plus approfondi quant à l'attitude et à la doctrine de la papauté qui s'y manifeste. Le dernier éditeur surtout ne les avait mises à profit que pour illustrer l'histoire politique byzantine. La *forma fidei* du pape Hormisdas (514-523) envoyée en Orient et en Occident pour être signée par les évêques y fait figure de point cardinal et finit par obtenir la fin d'un schisme entre l'Orient et l'Occident qui avait duré trente-cinq ans. L'A. la restitue dans son cadre historique et donne une liste des lettres papales, adressées aux Orientaux, qui l'ont précédée et suivie de 462 à 536, toutes en rapport avec l'union des Églises. Il n'admet pas le caractère publiciste — un point mis en avant par Schwartz dans le titre même de son édition — qu'aurait donné le pape aux pièces en question. D'autre part il met bien en relief le rôle important joué par les empereurs. Priés par les papes soit de *praesidere sicut vicarius Dei in terra*, soit d'offrir à Dieu, par leur autorité impériale une Église une, catholique et apostolique, soit d'exercer leur charge qui était de veiller à l'unité du Corps du Christ, ils ne pouvaient manquer de réclamer pour eux-mêmes une part importante du *pontificii sacramentum* qui, d'après saint Léon Ier *non parce etiam in inferiora descendit*.

Pour l'explication du contenu dogmatique, l'A. se réfère surtout aux manuels des PP. Jugie et Gordillo. D. I. D.

Raymonde Foreville. — L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154-1189). Paris, Bloud et Gay ; in-8, XXXV-611 p., une carte.

Le monumental travail que nous livre ici la chargée de cours à la Faculté des Lettres de Lille, a déjà reçu des approbations élogieuses dans les revues historiques. Les nôtres ne le seront pas moins, eu égard à l'intérêt de cette œuvre pour la question qui nous occupe, celle de l'Unité chrétienne. Henri II et S. Thomas Becket sont les figures centrales dans cette œuvre de grande érudition et pour laquelle l'auteur n'a pas épargné les recherches. La dernière guerre lui a interdit d'achever le dépouillement des archives anglaises ; nous espérons qu'un jour une étude viendra compléter et rendre ainsi définitif ce monument.

Le grand mérite de l'A. est d'avoir osé s'attaquer à un sujet rarement traité : celui de l'évolution canonique à une époque où étaient tant discutées les relations de l'Église et de l'État, question toujours actuelle.

Mais comment ne pas recommander, aux *scholars* d'Angleterre surtout, l'étude de la thèse que nous analysons ? Pour connaître les origines du schisme anglican, il faut remonter plus haut que Henri VIII. Or, l'A. apporte des données fraîches sur les origines de l'Église en Angleterre, sur l'origine de ses métropoles et les luttes entre elles pour le titre de primatie, titre accordé au début personnellement à S. Augustin, puis discuté, revenant à d'autres époques ; renseignements donc sur les relations entre Cantorbéry et York et plus spécialement sur le droit canonique, les coutumes d'origine normande que le Plantagenet aurait voulu implanter pour se libérer de toute autorité ecclésiastique.

Traitant les évêques comme ses barons, Henri II rencontra son ex-chancelier et ami qui, jusqu'à la mort, lutta pour les libertés de l'Église. En étudiant la vie de S. Th. B., plus d'une fois nous avons vu en lui un martyr de l'unité chrétienne, dont il a parlé si éloquemment. Ces Constitutions de Clarendon ne visaient-elles pas à « insulariser » l'Église anglaise, comme le dit l'A. « à restreindre sinon à supprimer les relations du haut clergé britannique avec Rome ? En prétendant règlementer la discipline ecclésiastique et régir une Église isolée sinon séparée de Rome, Henri II annonce de loin la *via media* où Henri VIII engagera l'Église anglicane » (p. 153). Question capitale que celle de la liberté des Églises nationales par rapport à Rome, dit encore l'A. : « De ces relations découle en définitive l'*indépendance des Églises nationales* vis-à-vis du pouvoir séculier ». Aussi, quand on relit dans cet ouvrage le récit des tentatives royales pour empêcher les relations avec Rome, on comprend que, quatre siècles plus tard, tous ces germes aient si aisément produit leur fruit. D. Th. Bt.

Duncan Coomer. — English Dissent under the Early Hanoverians. Londres, Epworth Press, 1946 ; in-12, VIII-136 p., 6/-

Quoique limité dans son envergure historique au XVIIIe siècle, le présent livre soulève un problème, délicat et fondamental dans l'anglicanisme, à savoir le degré de tolérance qu'il convient de laisser aux non-conformistes en matière de foi. Nous y trouvons non seulement une étude très consciencieuse d'une époque intéressante, mais encore une explication de ce flux et reflux qui se manifeste dans cette Église qui compte des membres unis dans les choses essentielles et libres dans ce qu'ils considèrent contingent : d'où la force de l'anglicanisme. A.

The Chronicle of Convocation. — Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the second Georgio sexto regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions : 1) of May 20, 21 and 22, 1947 ; 2) of October 15, 16 and 17, 1947 ; 2 vol. in-8, XXVI-XXVIII-310 p. avec appendices. 3 sh. chaque volume. Londres, S. P. C. K. ou *The Church Bookshop*.

En 1947 l'événement le plus marquant de la Convocation a été l'incident Barnes (cfr ici-même p. 57 suiv.). Il est donné au complet avec la réponse du Dr. B., rappelant les étapes antérieures du modernisme anglican, maintenant oubliées mais qui, de leur temps, avaient fait aussi scandale. Notons d'intéressants débats sur la procédure d'admission d'un catholique romain (de tout non-anglican fut-il dit en conclusion) à l'Église d'Angleterre ; sur une nouvelle traduction anglaise de la Bible qui comprendra aussi les *Apocrypha* ; sur l'observance du dimanche, « don de la chrétienté au monde » (Dr. Fisher à la p. 40).

D. C. L.

Georges Hoog. — Histoire du Catholicisme Social en France, 1871-1931. Paris, Domat, 1946 ; in-8, VIII-296 p., 350 fr.

Le thème de l'A. s'est limité entre les années 1871 et 1931. Mais pour faire comprendre mieux toute l'évolution de l'idée sociale, une Introduction rappelle la situation désespérée des travailleurs d'il y a cent ans, quand l'artisanat s'est transformé en prolétariat d'usines. Notons ici que l'A. oublie de fixer les responsabilités sociales et morales de cette situation, dues en majeure partie à l'égoïsme, à la cupidité et à l'imprévoyance des capitalistes d'alors, en très grande partie catholiques ou soi-disant tels. Mais cela dit, il faut convenir que le panégyrique du mouvement social est bien plaidé et parfois vraiment beau. L'A. rappelle les efforts pénibles mais enthousiastes des grands précurseurs. Il parle de Mgr de Ketteler, évêque de Mayence, véritable fondateur du Mouvement social chrétien qui prêchait dans le désert, en même temps que Karl Marx et les premiers communistes. Ces derniers réussirent à accaparer l'attention des ouvriers,

tandis que les catholiques, *beati possidentes*, ne voulurent rien entendre. Albert de Mun, La Tour du Pin, Léon Harmel et bien d'autres eurent beau faire ; ils se heurtèrent à des résistances invincibles. C'est alors qu'intervint l'Encyclique *Rerum Novarum*, puis *Quadragesimo Anno*. Et malgré ces avertissements solennels on est encore loin du compte d'une justice distributive normale. — Le présent livre est une Somme. Elle permet a tous les chercheurs de se rendre compte du travail fait et donne une base sur laquelle on pourra construire un avenir encore meilleur. A.

John C. F. Hood. — Islandic Church Saga. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, XII-241 p., 16 sh.

Il s'agit ici non seulement de la « saga » primitive de l'Église d'Islande mais d'une histoire générale résumée de cette communauté chrétienne. L'A., comme aumônier principal des forces anglaises stationnées depuis 1940 dans cette île, a utilisé ses rares moments d'*off service* pour compulser tout ce qu'il a pu trouver à propos de l'histoire de cette Église. Il commence au VIIIe siècle et va jusqu'à nos jours. Si l'accent principal est mis sur les premières années de cette histoire, il termine par un exposé des rapports qui existent entre les chrétiens de ce pays isolé et les autres groupes chrétiens. A.

David Mathew. — Acton : The Formative Years. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1940 ; in-8, 196 p., 10/6.

Il ne s'agit pas ici d'une biographie complète, mais d'un premier tome traitant exclusivement de l'adolescence de Lord Acton. Deux autres volumes doivent suivre. Toutefois ce premier travail constitue déjà un tout homogène, car l'A. a peint surtout la toile de fond sur laquelle se développera la vie de ce grand Anglais, qui fut en même temps un grand européen et un remarquable théologien de la lignée libérale. Nous avons ici non seulement les antécédents héréditaires d'Acton, mais toutes les influences internationales, psychologiques et religieuses qui formeront le jeune homme. Nous assistons à sa naissance au palazzo Acton, à Naples, nous le suivons dans ses années de collège à Oscott, puis aux refus obstinés de l'université de Cambridge d'inscrire à ses cours un papiste. (L'on sait que plus tard la bonne chance vengea Acton en lui procurant une chaire de professeur d'histoire dans cette même université). Nous voyons aussi l'influence grandissante de Döllinger à Munich, de Renan et de Gladstone, bref, toute la première partie de la vie de ce grand homme. Nous avons consacré jadis, ici même, un article à la vie d'Acton (cfr *Irénikon*, XIV (1937), p. 378-385). Ce que nous en avons dit alors est confirmé par le beau livre de Mgr Mathew. A.

William Temple and His Message. Selections from his Writings arranged by Canon **A. E. Baker** with memoir by the **Bishop of Chi-**

chester. Harmondsworth (Middlesex), Penguin Books, 1946 ; in-12, 235 p., 1 sh.

William T. a été, nous dit l'A., un prophète du christianisme social en Angleterre, et un prophète de l'Église universelle sur le plan œcuménique. Comme archevêque de Cantorbéry, il n'a peut-être pas été un grand administrateur et a pu commettre des erreurs de détail, mais il fut un grand chef (intuition, imagination, courage) et celui parmi ses prédécesseurs qui a le plus écrit. Le petit volume nous donne des extraits de ses œuvres sur les sujets les plus divers (conférence sur saint Thomas à l'*Aquinas Society* de Londres, p. ex.). Retenons, parce qu'on n'y pense pas suffisamment du côté catholique, l'opinion de T. qu'entre catholique et protestant il y a beaucoup moins de différence qu'entre chrétien et non-chrétien. D. C. L.

P. Glorieux. — Un homme providentiel : L'Abbé Godin. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 336 p.

Tout le monde a entendu parler de l'Abbé Godin, ou lu ses ouvrages, notamment la célèbre enquête: *France, pays de Mission*. Peu de gens cependant peuvent se vanter de le connaître. M. P. Glorieux nous le rend présent, vivant, dans cette biographie. L'Abbé Godin semble y parler lui-même, se raconter, s'examiner devant le lecteur qui suit ainsi étape par étape une âme sacerdotale dans sa double voie : celle de la sainteté personnelle menée corrélativement à l'établissement et à la stabilisation d'une œuvre d'apostolat. Un des grands mérites de l'A. est de s'effacer souvent et volontiers devant son héros, et de nous rapporter, alertes et pittoresques, les témoignages des nombreux jeunes ouvriers qui reconnaissent en l'Abbé Godin un véritable père. A. L.

James Brodrick, S. J. — The Progress of the Jesuits. Londres, Longmans, 1946 ; in-8, VIII-331 p., 16 sh.

Ce livre fait suite à un autre du même auteur : *Origin of the Jesuits*. Il raconte le développement de la Compagnie de Jésus au temps de la Contre-Réforme et des premières missions lointaines: Indes, Chine, Japon, Mexique, Brésil et Abyssinie (dans cette dernière contrée leur apostolat fut un échec). A cette époque la Compagnie avait l'appui des souverains catholiques surtout de Ferdinand le Catholique et de Marie Stuart. L'A. s'étend sur la vie des plus grands représentants de l'ordre, S. François Borgia, Laynez, Nadal, les jésuites martyrs et plusieurs figures de savants et de saints moins renommés. D. T. B.

RELATIONS

O. Frederick Nolde. — Power for Peace. The Ways of the United Nations and the Will of Christian People. Philadelphia, Muhlenberg Press, 1946 ; in-12, 138 p.

Il ne suffit malheureusement pas de vouloir la paix pour que la paix soit. Sans doute doit-on faire et fait-on effectivement des efforts pour sortir du chaos actuel, mais cela n'établit pas encore la paix. Tout le monde — sauf bien entendu les « marchands de canons », les aventuriers qui n'ont rien à perdre dans les bouleversements, enfin, tous les nazis de la violence présents et futurs — tout le monde veut la Paix. Mais on la cherche là où elle ne peut être trouvée, dans les arrangements politiques et non dans le domaine de l'esprit. Les arrangements et les institutions ne sont rien en définitive si l'esprit qui les anime n'est pas un véritable résultat d'efforts d'hommes de bonne volonté. Dans ce domaine de la création d'un tel esprit le christianisme a beaucoup à faire : il est une force moralisatrice internationale de première qualité. La S. D. N., l'O. N. U. et tous les sous-produits de ces organismes perdront leur temps et leur argent s'ils ne se rendent pas compte d'une vérité aussi élémentaire (Ch. 1). On trouvera dans ce petit livre, artistiquement présenté, des textes officiels précieux comme celui de la Charte de l'O. N. U. A.

Walter W. Van Kirk. — A Christian Global Strategy. Chicago, Willett, 1945 ; in-8, 197 p., 2 dl.

En même temps que le monde s'organise internationalement pour défendre les uns contre les autres les intérêts économiques et politiques, le christianisme doit s'organiser pour avoir un mot à dire dans ces nouvelles formations mondiales. C'est pourquoi l'A. propose une « stratégie globale », une union entre les confessions.

Au chapitre sixième (p. 139-170) l'A. envisage les possibilités chrétiennes qui se présentent en URSS. Il rappelle l'ère des persécutions contre la religion, et suit l'évolution de la pensée des gouvernements vis-à-vis de la religion, jusqu'à nos jours. La liberté de conscience, garantie par la Constitution, est devenue une réalité, dit-il. D'autre part l'URSS est devenue une telle puissance que toutes les confessions doivent compter avec elle si elles veulent faire de l'apostolat. Et l'A. passe en revue les relations entre le Gouvernement de l'URSS et les méthodistes, les protestants de toutes sortes et finalement les catholiques (p. 156 sv). Ces derniers, dit-il, auront le plus de difficultés avec le Gouvernement à cause de leurs positions théologiques et des habitudes de la politique romaine. A.

Hubert Jedin. — Kathol. Reformation oder Gegenreformation ? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung

über das Trienter Konzil. Lucerne, Joseph Stocker, 1946 ; in-8, 66 p., 3,40 frs.

A l'occasion du quatrième centenaire du concile de Trente, l'A., grand spécialiste de cette époque de l'histoire ecclésiastique, pour bien situer son sujet, discute les notions de « Réforme catholique » et de « Contre-Réforme », et d'autres encore, mais subsidiaires ; il arrive à la conclusion que le Concile se situe exactement à la limite entre le Réforme catholique commencée au XVe siècle déjà, et la Contre-Réforme qui fut la réaction contre la fausse réforme protestante. Il est le plus grand concile réformateur que l'Église ait connu ; il peut être appelé, d'après J., un miracle. L'exposé est très intéressant, surtout à cause de la grande compétence de son A., qui est rempli de piété pour l'œuvre de Trente. D. C. L.

P. Vincenzo Chiaroni, O. P. — Lo scisma greco e il Concilio di Firenze. (Pro Oriente Cristiano). Florence, Libreria editrice Fiorentina, 1938 ; in-8, 130 p., 8 lires.

Plaquette de vulgarisation, avec un choix de bonnes illustrations sur le célèbre Concile. Il est regrettable que l'exposé de l'histoire d'un schisme oriental n'ait pas profité des premières publications de Dvornik, des ouvrages de Leib et de plusieurs autres. L'histoire du Concile est racontée d'une manière intéressante. Et l'on donne en entier en grec, en latin et en italien le décret d'Union. H. F.

Michael Ramsey. — The Church of England and the Eastern Orthodox Church. Why their Unity is Important. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-12, 16 p.

La brochure est publiée par le *Fellowship* des saints Alban et Serge, et est écrite par un des théologiens anglicans contemporains les plus distingués. L'union anglo-orthodoxe est importante, nous est-il dit, parce que l'Église d'Angleterre est spécialement qualifiée pour réparer le schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens, et pour placer ainsi toutes les autres réunions chrétiennes dans leur vraie perspective. Nous croyons de plus en plus qu'on ne peut parler indistinctement de l'Orient chrétien au cours de son histoire comme l'A. semble le faire, et qu'il faut y distinguer très fortement les périodes avant et après Justinien, l'Orient grec et l'Orient byzantin orthodoxe. D. C. L.

Imprimatur *Cum Permissu Superiorum*

P. Blaimont vic. gen.
Namurci, 1 Aug. 1948.

COMPTES RENDUS

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXI

3me Trimestre. 1

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU